دار الكتاب العربي
دمشق - القاهرة

عقلانية بلا ضفاف

الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية في أعمال الخشت الفكرية

تحرير :
د. غيضان السيد علي

تقديم ومراجعة:
أ.د. عصمت نصار

أ. د. حسن حنفي
أ. د. شعبان عبد الله
د. غيضان السيد علي
د. حمدي بشير
د. شريف مصطفى أحمد
د. محمود كيشانة

أ.د عصمت نصار
د. عبير عبد الغفار
د. نجلاء مصطفى
أ. محمود أحمد عبد الرحمن
أ. سعيد عبيد
أ. عادل سالم عطية

أ. د. مونيس بخضرة
د. عماد عبدالرازق
د. سامية صادق
أ. أبو النور الشريف
أ. سمية أبو عامرية
أ. أسماء عريف

هذا الكتاب:

عن صاحب مشروع فلسفي وديني وسياسي يسير نحو مصالحة بين السلفية والعلمانية حقناً للدماء بين الأخوة الأعداء في عصرنا الراهن، وأعماله تقدم رؤية جديدة لتاريخ الفلسفة الغربية تتجاوز الصراع التقليدي منذ بداية العصور الحديثة بين المثالية والواقعية (هكذا وصفه أ.د.حسن حنفي). كما أعاد كتابة علوم الحديث في صيغة عصرية، وأعاد تأويل الشريعة تأويلا عقلانيا في موقفها من الحداثة والدولة والديمقراطية والاقتصاد والمجتمع والمرأة.

وهو صاحب نظرية جديدة في تطور الأديان، ونسج منهجا جديدا في فنون التأويل يجمع بين التعمق في العلوم الإنسانية والعلوم الشرعية وتاريخ الفلسفة.

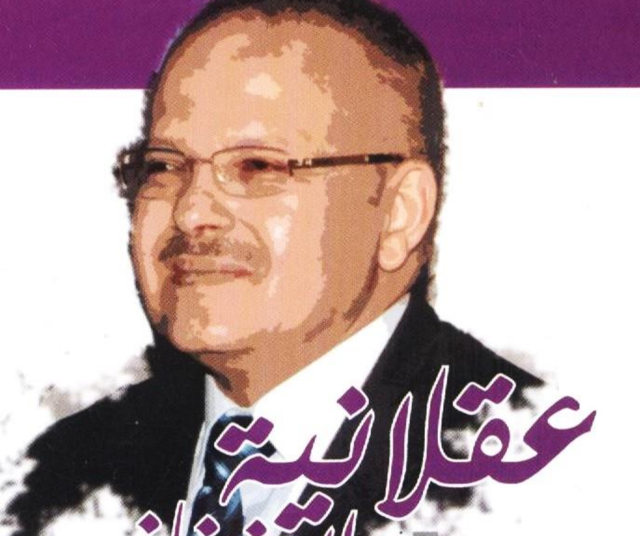
عقلانيته بلا ضفاف ، لا تقف عند شاطئ فهي تطال كل ميدان ثم تتجاوزه إلى آخر. فالمتصفح للإرث الفلسفي الكبير الذي خلفه المفكر المصري محمد عثمان الخشت، ولا زال كذلك، سيدرك حتما مدى ضخامة هذا الإرث وتنوعه، وشساعة الجبهات الفكرية التي فتحها على نفسه في سن مبكر من حياته، وهي علامة قوية على حسه الفلسفي sens philosophique العميق الذي بدأ يكبر شيئا فشيئا طويلا مترافقا مع تبصراته العقلية التي في مجملها أثمرت مؤلفات وكتابات ومحاضرات منتشرة على أصعدة كثيرة. كتابات ارتحل بها بين ضفاف مواضيع ثقافية عديدة. مواضيع تراثية وأخرى فقهية، وكتابات تناولت إشكاليات الدين وفلسفاته، وأخرى تناولت منجزات الفلسفة الغربية في لحظتها الحديثة والتنويرية lumières والمعاصرة. وما يثير الانتباه فيها ليس طبيعة المواضيع التي عالجتها بقدر قدرتها على الترحال الفلسفي Voyager philosophique بين ضفافها.

وهنا تظهر أهمية المفكر محمد عثمان الخشت الإبداعية وعلى قدرة تحمله لها، وهو بهذا الترحال لا يخرج عن رحالات الرشدية averroïsme التي شملت الفلسفة الإغريقية la philosophie grecque، خاصة شروحاته التاريخية لمعلمها الأول أرسطو Aristote وعلوم الدين وتجذره في الفقه المالكي وحتى في علم الطب. أو عن هيجل Hegel في فلسفته التي ارتحلت في أعماق تاريخ الوعي البشري La conscience humaine بصياغات جديدة وصافية. إذ أن فعل الترحال الفلسفي، فعل لا يقدر عنه إلا الفلاسفة، وعليه نعتبر محمد عثمان الخشت أحدهم.

وهذا ما تعبر عنه هذه الأبحاث وتلك التحليلات لفكره وكتبه الموجودة بين دفتي هذا الكتاب .

د. بخضرة مونيس

أستاذ الفلسفة الغربية / جامعة تلمسان - الجزائر



عقلانية بلا ضفاف

الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية في أعمال الخشت الفكرية

دار الكتاب العربي
دمشق - القاهرة

COVER DESIGN: AHMED ALZOGHBY

عقلانية بلا ضفاف

عقلانيــة بلا ضفــاف

الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية
في أعمال الخشت الفكرية

تحريـر

د. غيضان السيد علي

تقديم ومراجعة

أ. د. عصمت نصار

وكيل كلية الآداب – جامعة بني سويف

المشاركـــــون:

أ. د. حسن حنفي
أ. د. مونيس بخضرة
د. عبير عبد الغفار
د. عماد الدين عبدالرازق
د. سامية صادق
د. شريف مصطفى أحمد
أ. أبو النور الشريف
أ. سمية أبو عامرية
أ. د. شعبان عبد الله
د. حمدي بشير
د. نجلاء مصطفى
أ. محمود أحمد عبد الرحمن
أ. سعيد عبيد
د. محمود كيشانة
أ. عادل سالم عطية
أ. أسماء عريف

اسم الكتاب: عقلانية بلا ضفاف
تحريــــر: د. غيضان السيد علي
تقديم ومراجعة: أ. د. عصمت نصار
رقــم الإيــداع: ١٤٧١٧/٢٠١٣
الترقيم الدولي: 978-977-376-805-8
سنة النشر: ٢٠١٣

الدراسات تعبر عن آراء أصحابها، وترتيبها خضع لاعتبارات فنية

الناشــر
دار الكتـــاب العربـــي
دمشق - القاهرة

«وكأن روح الفارابي القويمة تعود من جديد من «الجمع بين رأيي الحكيمين: أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس الحكيم» في محمد عثمان الخشت في الجمع بين رأيي الحكيمين: كانط الألماني وهيوم الحكيم.... فالباحث ينتمي إلى حضارة جامعة وليست مفرقة، كلية وليست تجزيئية، وكأنه سائر إلى مصالحة ثانية بين السلفية في صورة كانط والعلمانية في صورة هيوم حقنًا للدماء بين الأخوة الأعداء في عصرنا الراهن».

أ. د. حسن حنفي

تقديم كتاب «العقل وما بعد الطبيعة»، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٥م، ص٥.

إهـــــــداء

إلى أستاذنا الدكتور/ محمد عثمان الخُشت

يهدي المشاركون في العمل هذا الكتاب

إلـــى المهموم بقضايا وطنه وأحلام أمته

إلـــى من وهب حياته لفكره وفكره لحياته

إلـــى أحد رواد فلسفة الأديان في عالمنا العربي

إلـــى من عبرت كتاباته عن الفكر الواقعي في أوضح صورة

إلـــى من علمنا الفضيلة قبل المادة المقررة

إلـــى الأب والأستاذ والمثل الأعلى

شكـــر وتقديــر

يتقدم المشرف على هذا الكتاب، بأسمى آيات الشكر والتقدير، لكل من شارك في إصدار هذا الكتاب، سواء من جيل الأساتذة الأفاضل، أو من الزملاء الأعزاء، من داخل مصر، أو من خارجها. فالشكر الجزيل لكل من شاركنا، في تقديم تحية احترام، وإجلال، وتقدير، لرمز من رموز حياتنا العلمية والثقافية والفلسفية.

ولابد هنا من أن نسجل اعترافًا جديرًا بالذكر، وهو أننا منذ أن وجهنا الدعوة للمساهمة في هذا الكتاب، حتى انهالت علينا الأبحاث والدراسات، من محبي الأستاذ ومريديه من مختلف جامعات مصر، والدول العربية، عن فكر الأستاذ، والتحليلات النقدية المختلفة لكتبه، حتى وقعنا في حرج شديد، حيث أصبح عدد الأبحاث كبيرًا جدا ينوء به كتاب واحد، فخضعت الأبحاث للجنة تحكيم سرية مكونة من ثلاثة أساتذة أكاديميين؛ أجازت ما تم نشره من أبحاث وتحليلات، بين دفتي هذا الكتاب.. ولذلك فليتقبل منا العذرَ كُلُّ من حرص على المشاركة ولم نتمكن من نشر بحثه، ونتقدم له بشكر وتحية خاصة.

د. غيضان السيد علي

تقديـــــم

أ. د. عصمت نصار*

التقليد والنقد والحب من الألفاظ التي نرددها، ونستخدمها بدلالات متباينة، وتثير في أذهاننا مفاهيم شتى، وتنعكس على سلوكنا، وتختلف تقييماتنا لآثارها تبعًا للثقافة السائدة، ووعي الأفراد بمعانيها، لذا يجب إدراجها في قائمة المصطلحات التي يجب علينا تقويمها، وتثقيفها؛ لتخليصها من الأوهام التي حاقت بها.

فالتقليد من المصطلحات المذمومة عند جل الحداثيين Modernists الذين رفعوا شعار (just now) في قراءتهم للواقع، وذلك على حد تعبير (جان ماري دوميناك)؛ الذي جعل من دلالته مرادفة للرجعية، ومناهضة للتنوير، وكذا الوجوديين الراغبين في التحرر، من قيد العادات، والتقاليد، والسنن الموروثة، فالأنا الحر – في نظر هيدجر – هو المتفرد الصانع لهويته بذاته، والمتمرد دومًا على كل الأغلال؛ التي تحاول سجنه في قالب، أو مذهب يكون فيه مجرد تابع للآخرين، وكذلك الثائرين أصحاب النزعة التفكيكيين Deconstructionists؛ الذين جعلوا التقليد من معوقات الإبداع، فالقراءة الصادقة – على حد تعبير جاك دريدا – هي التي تعبر عن اللحظة الراهنة، بكل ما تحمله من واقعات، ومعان، وآفاق، بغض النظر عن النصوص الموروثة، ورؤية أصحابها، ومقاصدهم.

بيد أن لمصطلح التقليد جوانب إيجابية تعادل هاتيك السمات السلبية، ويبدو ذلك في الحفاظ على مشخصات الهوية، وإحياء النفيس من الموروث، والسير على السنن المحمودة من القيم الروحية والأخلاقية، وانتهاج المناهج الأصيلة، واقتفاء أثر النابهين والنابغين والناجعين.

فما أجمل أن ننتحل نحلة أساتذتنا في تكريم أهل الفضل، والعلم، والأدب، من الباحثين، فقد دأب المستنيرون، من أعلام النهضتين الأوروبية والعربية، على تخصيص عشرات الصفحات، من الدوريات الثقافية، لتقريظ الكُتّاب من معاصريهم، برؤية موضوعية بمنأى عن القدح المذموم والمدح المنظوم، وللصديق العزيز محمد عثمان

* أستاذ الفلسفة بآداب بني سويف، ووكيل الكلية لشئون التعليم والطلاب.

الخشت موقف من التقليد بدلالتيه السلبية والإيجابية، ويبدو ذلك في قراءاته المعاصرة لفلسفة ديكارت وهيوم وكانط، فقد رغب عن أسلوب المحاكاة في تفسير النصوص والحكم على القضايا، وأبى إلا أن يجتهد في التأويل ويضع بصمته الناقدة على كل ما خطه قلمه، فتحرر بذلك من سجن أوهام المسرح، أما التقليد عنده بالمعنى الإيجابي، فيمكننا الوقوف عليه، بوضوح، في جانبه الإنساني، واتخاذه من فضيلة الصداقة سبيلا للتواصل مع تلاميذه، ورصفائه، وزملائه ذلك فضلا عن انتقائه أفضل السمات، والخصائص المميزة لأساتذته، فراح يغرسها في أريحيته وقريحته، حتى طبع بها فبات أنموذج للمقلد البصير والمجدد معًا.

وإذا ما انتقلنا إلى لفظة النقد Critique فسوف نجد أن دلالتها في السياق الاصطلاحي، أو الإجرائي، لم تسلم من آفات الذاتية المغرضة، وجنوح التعصب والتحزب، فالنقد في ثوبه اللغوي أقرب إلى العين الفاحصة الموازنة الكاشفة عن مواطن الغث والثمين فيما يعرض عليها. ومن معانيه أيضًا التقويم الفاضح للعيوب ومواضع الزلل، والنقد بذلك يكون عطاء للمنقود، فتحليل المصنفات من قبل أصحاب الدربة والدراية يرفع من قدرها، وينبه أصحابها، ويرشدهم إلى ما فيها من جيد ورديء، الأمر الذي يمكنهم من تثقيفها وتجويدها. ولا ريب في أن ما يضمه هذا الكتاب من رؤى نقدية، ينضوي تحت هذا المفهوم، وينتمي إلى الجانب الإيجابي من المعنى القويم للنقد، ولا سيما في هذا العصر الذي نعيشه، ذلك الذي أضحى فيه النقد نقضا وقدحا وسبابا، وانعدمت فيه لغة الحوار وعزف - فيه - معظم أصحاب المنابر والأقلام عن آداب الاختلاف، وباتت انتقاداتهم فُحْشًا ملتهبًا صاعقًا للذوق العام قبل المتصاولين والمتصارعين من السفلة الأدعياء.

وقد عرفت الصديق العزيز محمد عثمان الخشت منذ قرابة ربع قرن، فألفته ناقدا أريبا؛ متمكنا من آليات التحليل، والفحص، والتقييم، فقد جمعت بيننا العديد من المآدب النقدية؛ المنوطة بالمناقشة، والحكم على الأبحاث الأكاديمية، فلم أسمع منه لفظا نابيا، ولا رأيا شاذا، ولا حكما جاهلا، فمازلت أغبطه على الدقة في الملاحظة، والرصانة في صياغة النقود، والرفق في التوجيه.

والنقد في مؤلفات صاحبنا آلية للإبداع، ولا سيما في كتاباته عن فلسفة الدين، ذلك فضلا عن مصنفاته في السياسة والاجتماع والأخلاق، ويمكننا إيجاز نهجه النقدي في

تعويله على تحليل البنايات اللغوية، وانتخاب الأنسب منها للسياق السردي، ويبدو ذلك في ترجماته عن الإنجليزية، ووضعه للمصطلحات الفلسفية المعاصرة، وثاني ضروب نهجه النقدي يبدو في **تمكنه من قراءة البنية الفلسفية للنصوص؛ للكشف عن المسكوت** عنه، وتوضيح ما التبس من أفكار، وما غمض من أنساق، **غير عابئ بعواقب مخالفته لسلطة الكتابات السابقة والمغايرة لرؤيته.**

ولا يزعم الخشت أنه يقدم فصل الخطاب فهو أبعد ما يكون عن المنحى الإقصائي النقدي، وأقرب إلى المنطق المتعدد القيم؛ الذي يفتح الباب دوما للرؤى المختلفة حول أحكامه، ونقداته، وتقييماته، وهو لا يتحرج في الانتقال إلى نقيض الحكم إذا ما تبين له أن في ذلك التحول تصحيحًا لمعتقد خاطئ، أو انتصارا لحكم عادل.

ولا يعيبه تأثره بالناقد البنيوي الأميركي جون رانسوم؛ الذي اتخذ من آلية تأصيل النظريات، والمذاهب، والأنساق، وفحص المفاهيم، وتحليل الأفكار أدواتٍ لتقييم المؤلفات والمصنفات، كما لا يمكننا اتهامه بمسايرة الجاحظ في لمحاته النقدية الساخرة الضاحكة؛ وذلك لأن الضحك كان دوما من مناحي التقويم التي تعكس وعي الناقد بما يدور من حوله من جهة، ورغبته في تغيير الواقع من جهة أخرى.

فأحسبه ذلك الذي وصفه الجاحظ بالشخص البشوش الضحوك فالضحك عنده «شيء في أصل الطباع وفي أساس التركيب، وهو أول خير يظهر من الصبي، وبه تطيب نفسه وعليه ينبت شحمه، ويكثر دمه الذي هو علة سروره ومادة قوته».

ويبدو تأثره بكانط في حياته الشخصية، فالنكتة عنده لم تكن سوى لحظة يدرك فيها الذهنُ واقعًا جديرًا بالسخرية والتهكم، ولحظة تليها يتوقع فيها الرائي نهاية ضاحكة للمشهد الذي يتابعه، وتمر اللحظتان دونما أي فعل إيجابي سوى الضحك الذي يدفع البدن والذهن معا إلى فلسفة اللعب، حيث التحول من الثبات إلى الصيرورة ومن العقلانية إلى العبثية.

أما لفظة الحب فطالما رددناها، ولم نظفر إلا بمعانيها الحسية المرتبطة باللذة والمصاحبة للشهوة، وأهملنا بطبيعة الحال مفاهيمها الروحية والقيمية والمعرفية، فالحب هو أصل الوجود، وكلمة الله ونعمته التي ألقاها رحمة في قلوب البشر، وهو عتبة الوصال والاتصال بالباري، وهو صك الإيمان وبرهان الرضا ودستور الحياة الروحية، وهو منة لا يظفر بها سوى العاشقين من العارفين فـ «الحب نور يكشف الحجب عن قلبي فأهتز حال الذكر شوقا إلى ربي».

والحب هو مفتاح الغيرية، والصداقة، والوفاء، والجود، والتراحم، ومكنون السعادة، وقارب الأمل، وهو شلال الفضاء الجارف للأحقاد، والهادم لكل قلاع البغض والعنف والأنانية، وهو سبيل الأخيار الطامحين لبلوغ الكمال، وذلك على حد تعبير أفلاطون؛ الذي أكد أن المستبدين من الحكام لا يعرفون الحب، والإنسان عدو ما يجهل، فالحب هو بوابة الحقيقة، وسلم الحكمة؛ التي لا يفوز بها إلا الحاذق الماهر.

والحب عند صاحبنا محمد عثمان الخشت لم يكن قط أعمى يقوده مجنون، بل ألفناه بصيرًا عاقلًا مجردًا عن الغرض صادقًا لا زيف فيه ولا تملقًا، **معطاءً حتى مع خصومه وحساده**، وليس أدل على ذلك من حرارة وصدق كتابات أصدقائِهِ وتلاميذه عنه – التي نقدم لها– فما أجمل من أن يكون المحب محبوبًا، **فالحب عنده تعبير عن حالة عقلية ذات طابع تأملي**، أو ينبغي أن تكون، وهو يوافق ابن حزم في تعريفه للحب بأنه: «اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع، فسر تكامل المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال والشَّكْلُ دأبا يستدعي شِكْلَه والمِثْلُ إلى مثله ساكن». الأمر الذي يبرر **عزوف صديقنا الخشت عن الصراعات، والمشاحنات، والدسائس**؛ التي خيمت على حياتنا بوجه عام، ومؤسساتنا الثقافية، والأكاديمية بوجه خاص.

وأذكر ذات يوم، تجاذبنا أطراف الحديث، حول واقعنا؛ الذي نعانيه فابتسم ابتسامة الأَسِفِينَ على ما نحن فيه، وقال إنَّ: «بول تليش» قد لخص علةَ جميع أدراننا وأزماتنا في عبارة واحدة، وهي: «غيبة الحب، وسيادة القوة والعنف، وذلكَ بداية من ظهور السرطانات والأورام الخبيثة في الجسد، ونهاية بالدماء التي تسفك على الأسفلت».

أما عن هذا الكتاب فقد دعاني إلى تقديمه العديد من تلاميذي الذين شاركوا في كتابة بعض أبحاثه، وآثرت ألا يكون لي دلو في هذا الزخم الجامع بين الرؤى النقدية، والانطباعات الشخصية؛ الحاملة لأنبل معاني الصدق والتقدير لمحمد عثمان الخشت، اعتقادا مني بأن خطاب الخشت الفلسفي لم يكتمل بعد، وفراستي تؤكد لي أن مؤلفاته التي بلغت الأربعين، لا تعدو أن تكون توطئة لمؤلفات فلسفية خالصة أخرى، **فإنني أرى فيه أكثر من ناقد، أو مؤول، أو محلل لتاريخ الفلسفة وكتابات الفلاسفة**، فهو على شاكلة عبد الرحمن بدوي، ويحيى هويدي، وعبد الغفار مكاوي، وأنور عبد الملك، وحسن حنفي، فجلهم يحوي في مداد قلمه روح الفلسفة، ومن ثم آثرت الانتظار لأكتب ذات يوم عن إبداعات الخشت الفلسفية.

أما عن هذا الكتاب فيبدأ بتوطئة للدكتور غيضان السيد علي، ثم تستوقفنا ترجمة إحصائية دقيقة؛ خطها محرر الكتاب؛ للكشف عن إسهامات المحتفى به في ميدان التأليف والترجمة. وينقسم إلى قسمين أولهما:

القسم الأول: عاشق التأويل وفيلسوف الترحال..

اشتمل على اثني عشر فصلا ، تناول فيها اثنا عشر باحثا جانبًا كبيرًا من آراء الخشت، ومنهجه في عرض آرائه ومعالجتها:

ويتصدر هذه الفصول مقدمة **الدكتور حسن حنفي؛ التي استهلت كتاب الخشت (العقل وما بعد الطبيعة)**، وعلى الرغم مما جاء فيها من نقدات وتحليلات تعد شهادة وإجازة من الفيلسوف المصري المخضرم أستاذنا جميعا حسن حنفي، إلا أننا نغبط ونشيد بذلك الوصف الذي وصف به الأستاذ التلميذ، فهو الفارابي يبعث من جديد في العصر الحديث.

أما الفصل الثاني فقد كتبه تلميذنا الدكتور شعبان عبد الله؛ الذي تناول المنحى التأويلي؛ الذي عول عليه الخشت في قراءته للنص الفلسفي، واجتهاداته النقدية متخطيًا ركام الكتابات الوصفية؛ راغبا في النفوذ إلى ما تخفيه كتابات الفلاسفة وراء النص المباح الذي بدا مرموزا تارة، ومموها تارة أخرى، وقد نجح شعبان عبد الله إلى حد كبير في توضيح **مهارة الخشت في إزاحة الأقنعة عن وجه ديكارت**؛ الذي اتخذ من منهج التقية والمراوغة والتخفي سبيلا لتمرير خطابه؛ المتعدد القراءات الجامع بين حديث العلم، وتأمل الناسك، وثورة الفيلسوف العاقل، وقريحة المتدين الشاك في وساوس الشيطان، والمتيقن من وجود الأنا الصادقة في عبوديتها لله، كما أفصح شعبان عبد الله عن الدرس المستفاد من منحى الخشت في كتاب الأخير عن ديكارت، ولا نبالغ إذا ما أدرجنا تحليلات الدكتور شعبان في باب (نقد النقد).

وجاء الفصل الثالث بقلم الأستاذ الدكتور بخضرة مونيس؛ ليقف أيضا على أبعاد المنحى التأويلي عند الخشت، وعلى الرغم من دقة الباحث في وصف مهارة الخشت في التحليل والنقد وفنون التأويل، إلا أن الكاتب قد جانبه الصواب في بعض المواضع إذ وصف الإنتاج الفلسفي للخشت بأنه إرث، مع أن الخشت لا يزال ينتج.

وعول كثيرا على تحليل الخشت لمحاورة الأفغاني مع رينان، وأعتقد أن هذا البحث على وجه الخصوص يحتاج إلى مراجعات من مؤلفه في ضوء البنية المعرفية والخلفية الثقافية لهذه المحاورة؛ التي خفيت على الكثيرين من قراء العربية، **ويرجع ذلك إلى أمرين:**

أولهما: صخب التساجل بين المحافظين وعلى رأسهم محمد رشيد رضا والمستنيرين وفي مقدمتهم الشيخ مصطفى عبد الرازق عندما نقد الأخير مضمون المحاورة في ندوة ألقاها في ذكرى الفيلسوف الفرنسي رينان.

وثانيهما: عدم دقة ترجمة نصوص المحاورة التي نشرتها مجلة الديبا الفرنسية وضياع النص الأصلي الذي أملاه الأفغاني على أحد تلاميذه.

ويتراءى لي كذلك أن الدكتور بخضرة حاول سجن الخشت في دائرة المذهبية، ولا سيما في حديثه عن كتابات الخشت في نشأة الدين وتطوره؛ تلك التي كان فيها الخشت أقرب إلى المفكر والمحلل الراصد منه إلى تنظير الوضعيين الاجتماعيين، كما أن تذييل بخضرة بحثه بعبارة «يكمل محمد عثمان الخشت رحلاته الفلسفية» توحيٌ للقارئ بأن الباحث المحتفى به قد سقط القلم من يده، أو عزف عن التجوال والترحال، والعكس صحيح فالخشت لا يزال يواصل ترحاله الفلسفي بين عوالم الفكر والبحث.

وفي الفصل الرابع يقدم لنا الدكتور غيضان السيد علي قراءة موجزة لكتابات الخشت في الفلسفة الحديثة، وذلك من نافذة نظرية الاشتباه، وأوضح فيها ميل الخشت للمنطق المتعدد القيم، وفلسفة الممكن في قراءة النصوص الفلسفية، تلك القراءة التي تنقض الرؤى المنغلقة التي تزعم امتلاكها لفصل الخطاب، وتفتح الباب – أي قراءة الخشت – دوما للتفكيك وإعادة البناء لآفاق الإبداع وحرية النقد.

وتحدثنا في الفصل الخامس ابنتي الحبيبة الدكتورة عبير عبد الغفار عن السمات المنهجية للدكتور محمد عثمان الخشت؛ فبينت قدرته على ضبط المفاهيم المستنبطة من مهارته في تحليل النصوص، وتأصيل الأفكار بمنحى أقرب إلى المنهج البنيوي، منه إلى الوصفي التاريخي، والتتبع السردي، وتبرهن الدكتورة عبير على صدق استنتاجاتها، بتقديم نماذج من الآليات التي استخدمها الخشت في المقابلة والموازنة بين الثقافات، وذلك للوقوف على الأبعاد المعرفية، والخلفيات السياسية والاجتماعية لنشأة الأفكار التي كان يثيرها النص؛ الذي يقوم الخشت بقراءته، كما تشير الدكتورة عبير إلى واقعية الخشت في نظرته للواقع المعيش، والأحداث التي تدور من حوله على مختلف الأصعدة، مؤكدة على نظرته النقدية، ورؤيته الإصلاحية، ومسحته السقراطية المتهكمة في طرحه للأسئلة؛ التي تحمل في جوفها عشرات من الإجابات المفتوحة؛ التي تضع المتلقي دوما أمام مسئولية الاختيار، ولا غرو في أن تتلمذ الدكتورة عبير، على يد الدكتور محمد عثمان

الخشت، قد أتاح لها فرصة كاملة لتفهم جوانب كثيرة من آرائه، وأفكاره، وميوله، وانطباعاته، كما أن وصفها له بالفيلسوف يعكس إيمانها بأستاذها وإخلاصها لعلمه.

وفي الفصل السادس يتناول الباحث محمود كيشانه الأسس المنهجية، والأصول الفكرية؛ التي انطلق منها الخشت، وكان لها الأثر الأكبر في تشكيل بنية خطابه الفلسفي، ولعل قريحة الباحث دفعت سنان قلمه للإسهاب في التوضيح والحمد والإشادة بأبعاد المنهج التحليلي والمقارن، والمنطلقات النقدية الاستقرائية التي اتسمت بها مصنفات الخشت.

وفي الفصل السابع يسوق لنا حمدي بشير – في البحث السادس – رؤية تحليلية لآراء الخشت السياسية؛ مبينا موضوعيته، ودقة ملاحظاته، على مجريات الأحداث؛ وكاشفا في الوقت نفسه عن انتصاره للمدرسة الوسطية -الجامعة بين المنقول والمعقول، وفقه المقاصد، والأولويات والمآلات- في تصديه لقضايا العصر.

ويمضي أبو النور الشريف- في الفصل الثامن- في بسط آراء الخشت حول المجتمع المدني مبينا أن دلالة المصطلح (المجتمع المدني) كانت تحمل بين طياتها خصوصية الثقافة الإسلامية، ويبدو ذلك في حرص الخشت على الحفاظ على الهوية الإسلامية، والمشخصات القومية العربية، في أنشطة الجمعيات الأهلية؛ التي ترمي إلى إتاحة القدر الأكبر للحريات، والحد من سلطة مؤسسات الدولة.

وعلى الدرب نفسه تمضي الباحثة الواعدة الدكتورة سامية صادق سليمان – في الفصل التاسع – مؤكدة على المنحى النقدي لنظرة الخشت للمجتمع المدني، وانتهت إلى أن القيم التي ينشدها المجتمع الأمثل هي: الحرية والعدالة والكرامة الإنسانية، وأن هذه القيم سوف تظل غاياتٍ وأَمَانِيَّ وآماليَّ، لا يمكن تحققها على أرض الواقع إلا إذا أضحت دستورا؛ يؤمن به الرأيُ العامُّ التابعُ إيمانَه بحقه في الوجود، فالوعي بآليات تطبيق هذه القيم، والحرص على انتقالها من دائرة التنظير، إلى ميدان العمل، هو السبيل الأوحد لنجاح ثورتنا على كل قلاع الجور، والاستبداد، والتعصب، والتبعية، وتبيت بذلك الجمعيات الأهلية – التي تشكل بنية المجتمع المدني- الخصم الشريف؛ المتعاون مع مؤسسات الدولة؛ والمقوم لسياساتها؛ حفاظا على تآلف المجتمع وتماسك أفراده، بغض النظر عن انتماءاتهم العقدية، وميولهم السياسية. ولا نعيب على الدكتورة سامية إسهابها واستطرادها في شرح آراء الخشت؛ وذلك لأننا نلمح من حين إلى آخر رؤية نقدية متميزة للقضية الرئيسة، ويعد البحث بذلك ضربا من ضروب قراءة القراءة.

وفي الفصل العاشر يقوم د. شريف مصطفى في بحث بعنوان «رؤية إسلامية مختلفة لتطورات الثورة المصرية»، بتحليل حوارات الخشت في المجلات والصحف الشهيرة في ضوء تطورات ، ويبين كيف أن الخشت صاحب رؤية إسلامية مختلفة عن التيارات الإسلامية السائدة التي فشلت في إدارة لحظة انتصارها. كما يبين الباحث كيف أنه منذ الخامس والعشرين من يناير ٢٠١١ وحتى الآن قدم ويقدم الخشت تحليلات سياسية نقدية رائعة لمراحل تطور الثورة المصرية لحظة بلحظة، يعبر فيها عن فكر ووجدان الغالبية من شعب مصر، ذلك الشعب الذي يميل دائما وعلى مدار التاريخ إلى المنهج الوسطي في الدين والسياسة، فلا إفراط ولا تفريط، ذلك الشعب الذي يرفض التيارات المتشددة سواء تلك التي تحمل النص مالا يحتمل من المعاني، بل وتتطرف أحيانا إلى حد تقديس التفسير البشري له، أو تلك التيارات المتشددة التي تسعى إلى استيراد النسخة الغربية من العلمانية، تلك التي تفصل الدين تماما عن الحياة، وتطبيقها على مجتمعنا بزعم نجاحها هناك. وتكمن المشكلة الرئيسية في رغبة كل طرف في فرض رؤيته على الآخر، ومن هنا يبدأ الصراع في رؤية الخشت

وننتقل إلى ابنتنا الرقيقة الدكتورة نجلاء مصطفى التي جمعت – في الفصل الحادي عشر- بين الدقة في التحليل وجماليات العرض، في قراءتها للبعد القيمي في كتابات الخشت، ولا سيما في الكشف عن طبيعة العلاقة بين الأخلاق والدين، وتطرح الدكتورة نجلاء عدة تساؤلات، حول القيم الجامعة بين البنية الأخلاقية بوصفها كيانا مستقلا من نتاج المجتمع، أو الثقافة السائدة، أو الموروث العقدي، أو المزاج العام للعقل الجمعي من ناحية، والدين باعتباره كلمة السماء، والدستور الرباني، والشريعة الإلهية من ناحية أخرى، كما حددت العلاقات التي تصور النسق الأخلاقي، والنسق الديني، بخمس رؤى (استقلال، تبعية الأخلاق للدين، تبعية الدين للأخلاق، تآلف وتعايش، صراع)، وانتهت إلى أن العلاقة بين الأخلاق والدين يمكن اختصارها في صورتين (تبعية، أو استقلال) ويتراءى لي أن هذه النظرة تحتاج إلى مراجعة نقدية، أو إعادة قراءة في ضوء آليتين:

أولهما: تحليل بنيوي للقيم الأخلاقية؛ وذلك لتحديد الأصول والمنابت والأسبقية.

وثانيهما: استقراء الواقع المعيش؛ فمعظم القيم التي يختزنها الذهن، وينتقيها الأنا الحر نسبية في شكلها العام، وثابتة في مراميها وغاياتها.

وإذا ما تساءلنا، هل نعلي من شأن فضائل الحب والصداقة، والوفاء والأمانة والعفة، والشجاعة والكرم؛ لكونها قيمًا حث عليها الدين، أو الفكر الموروث، أو حاجة المجتمع، أو المصلحة الفردية والعامة، وبنفس المعيار، هل نبغض العنف والكذب والخيانة والعهر؛ لكونها رذائلَ محرمةً؟ أم لاعتبارها سلوكًا يترتب عليه فساد الفرد والمجتمع ويعود بالضرر على المجتمع الإنساني بأسره؟ سوف تأتي الإجابة دوما بـ(لست أدري).

وعليه أقترح عرض قضية العلاقة بين الأخلاق والدين بمنحى مغاير؛ نحتكم فيه إلى معايير ثلاثة: قناعة الأنا، والثقافة السائدة، ومتطلبات الواقع، ولا يعني بعد ذلك أن يكون الفعل الأخلاقي من أصل ديني، أو من نتاج فلسفي، أو دفعتنا إلى استحداثه ضرورات العصر، ويبدو أن هذا الطرح هو الأقرب للصواب، وهو الذي انتهت إليه ابنتنا الغالية في تحليلاتها المتأنية لآراء الخشت، حول الفلسفة الخلقية؛ مؤكدة على طابعها العملي التطبيقي.

ويختتم لنا الباحث سعيد علي عبيد هذا الباب، بصورة ثورية نقضية لكتابات الخشت، عن آراء الباحثين، حيال فلسفة هيوم الوضعية، وينتهي إلى أن تأويلات الخشت أطاحت بجل الدراسات التي وضعت هيوم في زمرة الفلاسفة التجريبيين الرافضين للنسق الميتافيزيقي، وبينت أن آراء هيوم كانت أقرب إلى تأسيس منحى جديد لميتافيزيقا علمية؛ عوضًا عن الأنساق الغيبية؛ المفعمة بالأساطير والتصورات المجردة.

وقد صور الباحث الخشت **بأنه صاحب قلم إطاحي**؛ فصاحبنا قدم قراءة جديدة لنصوص هيوم باعتبارها نسقا واحدا، مؤكدا أن هيوم قد حاول إيجاد نَسَقٍ يجمع بين ما يعتقد بأنه ثوابت عقدية، وحقائق علمية، وذلك بمنحى نقدي استبعادي، وهذه القراءة على هذا النحو ترمي إلى الكف عن إطلاق الأحكام المطلقة وتتيح المجال إلى القراءات المتعددة للنص الفلسفي.

أما الباب الثاني من هذا الكتاب فيشتمل كذلك على تسعة فصول نقدية تناول فيها سبعة باحثين بعض مؤلفات الخشت الفلسفية، ولم يتعرضوا لأعمال الخشت في العلوم الشرعية :الفقه، الحديث...إلخ، كما لم يتعرضوا لكتاباته الاجتماعية، ولا كتاباته في مناهج البحث.

وتتصدر هذه الفصول الباحثة سمية أبو عامرية التي تقدم لنا – في الفصل الثالث عشر – قراءة لكتاب: «تطور الأديان». وقد نجحت إلى حد كبير في وقوفها على آليات

الخشت في التحليل والمعالجة، وكشفت عن قدرته على تطويع النظريات الفلسفية، لتدعيم الفكرة المركزية لنظريته في تطور الأديان.

وفي الفصول الرابع عشر والتاسع عشر والحادي والعشرين، آثر الدكتور غيضان أن يتناول ثلاثة كتب، هي: «جارودي لماذا أسلمت، فلسفة المواطنة في عصر التنوير، تطور الأديان»، ويجمع الناقد بين الدقة في العرض، والعمق في تحليل الأفكار، والرؤية الذاتية في التعقيب وهو يدنو في ما انتهى إليه من نهج النقد الفينومينولوجي؛ القائم على ثلاث خطوات؛ أولها: الوصف والتحليل، وثانيها: ربط الفكرة الرئيسة بالأفكار المصاحبة لها في المركز أو الأطراف، والانتقال من الخاص إلى العام، وثالثها: التأويل الذي يعول على الوعي والشعور في تفهم الأفكار، ثم إعادة إبداعها في تأويل يعبر عن رؤية الناقد الخاصة، بغض النظر عن مرامي المؤلف الأصلي للنص، دون إغفال لروح المؤلف السائدة في مؤلفاته من جهة، والروح الجمعي الغالبة على كتّاب عصره من جهة أخرى.

وفي الفصل الخامس عشر: من وحي «للوحي معان أخرى» قدم الباحث عادل سالم عطية قراءة نقدية للشكل والمضمون، الذي يؤكد أن الخشت أبدع مجموعة من المؤلفات العلمية ذات الأسلوب الرصين، الذي يجمع بين الإيجاز والعمق في دقة وتحليل واستقصاء، وتنويع بين الخبر والإنشاء، وقد توزعتْ هذه الورقة إلى جهتين: الأولى تعرض بصورة موجزة لمحتويات هذا الكتاب، والثانية تبين جملة من الملامح المنهجية وتطبيقاتها التي سلكها المؤلف في تناوله للكتاب المقصود.

وفي الفصل السادس عشر يتناول الباحث أبو النور الشريف كتابَ: «للوحي معان أخرى»، وذهب إلى وصف المؤلف بأنه فيلسوف فقيه؛ جعل الفلسفة خادمة للدين، وعندي أن الخشت قد تناول موضوع الوحي تناولا فلسفيا؛ أقرب إلى نهج الشيخ مصطفى عبد الرازق في وصفه وتحليلاته ومقابلاته، وذلك في كتاب الأخير (الدين، والوحي، والإسلام)، وقد نجح الخشت في إكمال ما وضع بذرته الشيخ وتلاميذه؛ فقدم لقراء العربية مبحثا دقيقا في مقارنة الأديان، طالما تناوله الأزهريون بمنحى نقضي لا يخلو من آفة التحيز، ويرجع ذلك لاعتمادهم على ما بين أيديهم من كتب الملل والنحل التراثية؛ التي لم ينقل أصحابها إلا النذر القليل من أصول الديانات الشرقية، كما أنهم لم يقفوا بنظرة تحليلية شاملة على الكتاب المقدس؛ الذي لم تترجم نصوصه مكتملة إلى العربية إلا في منتصف القرن التاسع عشر، ويحمد للناقد دقته في السرد، والأمانة العلمية في العرض.

وفي الفصل السابع عشر قام الباحث **محمود كيشانه** بعرض لكتاب: «**المشترك بين الأديان والفلسفة**»، ويقدم لنا الخشت على اعتباره امتدادا للتيار المحافظ المستنير؛ الجامع بين الأصالة والمعاصرة، والتراث والتجديد، والفلسفة والدين، ويحسب للناقد نزعته الجدلية التي سادت عرضه للكتاب؛ ممثلا بذلك حوارا ثريا بين القارئ والكاتب.

وقدم الزميل العزيز **عماد الدين عبد الرازق**- في الفصل الثامن عشر- دراسة وصفية لكتاب: «**فلسفة الدين عند برايتمان**» وهي لا تعدو في مجملها تلخيصا لمقدمة الكتاب وخاتمته، لم يقف فيها الناقد على نهج المؤلف في العرض، ولا منهجه في المعالجة، ولم يتطرق كذلك إلى تقييم قدرة المؤلف على ترجمة النصوص، ولا سيما أن معظم مؤلفات برايتمان لم تعرب - على حد علمي- حتى الآن.

وفي الفصل العشرين تشيد الباحثة **أسماء عريف** ببراعة الخشت، في إزالته أقنعة ديكارت عن الوجه العقلاني؛ الذي طالما صورته الكتابات المؤرخة لفلسفته، وأغبط الباحثة على شجاعتها في المناقشة، وحرصها على تبرير النهج الديكارتي في التخفي، أو ارتداء الأقنعة على حد تعبير الخشت.

وأخيرا نعود لتأكيد ما بدأناه ألا وهو: الثناء على ذلك التقليد المحمود؛ المتمثل في الإشادة بذوي الهمة والفضل من العلماء، وتقويمهم بالنقد الذي يعينهم على الارتقاء والتقدم والإجادة، فليس هناك أجمل من حب العلم وأهله، ويتراءى لي أن كل ما جاء في هذا الكتاب من رؤى متباينة، وانتقادات متميزة، يعبر جميعه عن حب صادق، ووفاء نادر **للعالم النابه، والمفكر القدير** محمد عثمان الخشت.

وحري بي أن أؤكد: أن مقصدي من قراءتي لهذا الكتاب هو الجمع بين القيم الكامنة في التقليد، والنقد، والحب.

فلا خير في مطالعة ليس فيها تأمل، ولا علم ليس فيه تفقه، ولا قراءة ليس فيها تدبر.

توطئــــة

كتب الله – سبحانه وتعالى – على الدنيا منذ أن خلقها ألا تدوم لأحد، ولا يدوم أحد لها. فما أن بدأ عقد التسعينيات من القرن المنصرم، حتى رحل عن عالمنا العمالقة من أساتذة الفلسفة الأجلاء، في مصر والعالم العربي، الذين حملوا مشاعل الفكر والفلسفة والثقافة عقودا طويلة من أمثال: توفيق الطويل، وزكي نجيب محمود، ومحمد على أبوريان، وعلى عبد الفتاح المغربي، ونازلي إسماعيل، ولحق بهم مع بدايات العقد الأول والثاني، من القرن الواحد والعشرين، كوكبة من الأساتذة الأفاضل والأعلام، أمثال: عبد القادر محمود، ومحمد عابد الجابري، ومحمود أمين العالم، وهشام شرابي، وعاطف العراقي، ومحمد مهران، وأنور عبد الملك، وعبد الغفار مكاوي. وابتعد لظروف صحية وغيرها يحيى هويدي، وغيره من الأساتذة العظام؛ الذين مثلوا بحق خير خلف لخير سلف. وظن البعض أن الساحة الفلسفية العربية أصبحت خالية من مثل هؤلاء الرواد؛ الذين كانوا بمثابة المنارات؛ التي كانت تهدي السائرين، في بحر الفلسفة المتلاطم، والهائج الأمواج، وكانوا أيضًا يمثلون القدوة والمثل الأعلى، ويشاركون أيضًا في حمل مشاعل الحضارة والفكر والثقافة.

ونظر الباحثون وطلاب الفلسفة حولهم؛ لعلهم يجدون من يلتفون حوله، فيأخذ بأيديهم، ويأنسوا به في عالم الفلسفة المليء بالصعوبات والإشكاليات، وفي وسط أجواء سياسية واجتماعية في أشد الحاجة إلى فيلسوف ومفكر؛ يقود الأمة كلها إلى بر الأمان. وعقب – ثورة الشباب المجيدة ثورة الخامس والعشرين من يناير – وتوابعها التي هزت أوصال المجتمع كله، توجهت أنظار هؤلاء الباحثين شطر الأستاذ الدكتور محمد عثمان الخشت؛ ليجدوا فيه ضالتهم وبغيتهم؛ فهو رجل زكي حيي، متعدد الاهتمامات، محاضر ممتاز، ذو حضور إعلامي مبهر، يكتب العربية الفصحى ويتكلمها بطلاقة؛ تخلو من الأخطاء الشائعة اليوم، بين جمهرة المثقفين في العالم العربي كله، فإذا كتب كان أديبًا وإذا تكلم كان خطيبًا، يمتاز بوداعته وعقله وحيائه، مدقق يريد أن يصل بعقله إلى بواطن الأمور وظواهرها، يمتاز بغزارة الإنتاج والتأليف، يطرق جوانب بكرًا؛ لم يتناولها أحد من قبله؛ فتأتي مؤلفاته إضافة حقيقية للمكتبة العربية.

والأستاذ الدكتور محمد عثمان الخشت هو: أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة؛ المتخصص في علم الأديان والمذاهب الحديثة والمعاصرة، وهو- كما سبق أن ألمحنا- موسوعي الثقافة، يجمع بين التعمق في التراث الإسلامي والفكر الغربي، تتميز مؤلفاته بالجمع بين المنهج العقلي، والخلفية الإيمانية. له كتابات مرجعية في أصول الدين، والمذاهب الحديثة والمعاصرة، وعلم السياسة خاصة عن المجتمع المدني ودوره، والدولة العالمية والدولة القومية.

له مؤلفات تدرس في العديد من الجامعات، في علوم الدين المختلفة: أصول الدين، وعلم الحديث، والشريعة، ومقارنة الأديان، كما أن له مؤلفات عديدة عن الفِرَق الإسلامية، فضلا عن الكتابات الاجتماعية. وتتميز كتاباته بالوسطية والعقلانية، وتكشف هذه الكتابات عن تعمق كبير في العلوم الإنسانية، والعلوم الشرعية، ويتميز أسلوبه بالوضوح والمنطقية. وهو مستشار جامعة القاهرة الثقافي.

والجدير بالذكر أنه أعاد كتابة علوم الحديث في صيغة عصرية، كما أعاد تأويل موقف الشريعة من قضايا المرأة منذ ثمانينات القرن العشرين، فيما يتعلق بحقها في تولي القضاء والفتوى والشهادة، والمساواة بينها وبين الرجل في الحقوق السياسية والمدنية، حيث كانت مثل هذه الآراء جريئة وجديدة على المجتمع في ذلك الحين. فهو دائمًا صاحب رأي معلن بجرأة ووضوح في قضايا الدولة، والمجتمع المدني، وحرية الرأي والديمقراطية، ومواجهة الفساد والتطرف، تمثل في العديد من كتبه ومقالاته وأحاديثه الإذاعية والتليفزيونية، ونخص من مؤلفاته كتابَ: «المجتمع المدني والدولة»، وكتابَه: «الأخلاق وسلوكيات التقدم»، وكما أنه يؤسس فلسفيا للتسامح في كتابه: «الحد الأدنى المشترك» وكتابِه: «العقلانية والتعصب»؛ الذي ينقد فيه المذاهب المغلقة الجامدة والدوجماطيقية.

وصفه د.حسن حنفي في تقديمه لكتابه: «العقل وما بعد الطبيعة» المنشور في دار التنوير- بيروت؛ قائلا: وكأن **روح الفارابي القويمة تعود من جديد في محمد عثمان الخشت**. ينتمي إلى حضارة جامعة وليست مفرقة، كلية وليست تجزيئية، وكأنه سائر إلى مصالحة ثانية بين السلفية والعلمانية حقنًا للدماء بين الأخوة الأعداء، في عصرنا الراهن.

ويؤكد د.حسن حنفي على أن أعمال الخشت: تقدم **رؤية جديدة** لتاريخ الفلسفة الغربية؛ تتجاوز الصراع التقليدي، منذ بداية العصور الحديثة بين العقلانية والحسية، المثالية والواقعية، الصورية والمادية. وتتولد عنها عدة رسائل أخرى للجمع بين

ديكارت، وبيكون، بين ليبنتز ولوك قبل كانط وهيوم، وبين هيجل وماركس فيما بعد. انتقد لاهوتية ديكارت وكشف عن عقلانيته المزيفة، كما انتقد لاهوتية ليبنتز، وشمولية هيجل، وحسية وشكية هيوم.

كما لا يجب أن ننسى أن نشير إلى دعوته- الرائعة بحق- إلى اتخاذ العقلانية الروحية كمنهج، وفي نفسِ الوقت كرؤية للكون والحياة، في كتابه: «العقائد الكبرى». كما استطاع ببراعةِ التمييز بين العناصر العقلانية، وغير العقلانية في الأديان، مستندا إلى المنهج العقلاني النقدي، في كتابه: «المعقول واللامعقول في الأديان».

فنحن بحق في رحاب عَلَم من أعلام الثقافة العربية، بصفة عامة، ومفكر من أعظم مفكري عصره ومتفلسفته، بصفة خاصة، صاحب إنتاج علمي غزير؛ يتميز بالتوفيق بين الماضي والحاضر، بين اليمين واليسار، وبعقلانية موضوعية في الحكم على الأشياء، يتميز بمثابرة في البحث عن حقائق الأشياء وجلائها، ويعبر عنها بعبارات ناصعة، ورؤية واضحة، ونزاهة في الحكم، ودقة في التفكير، يتسم فكره بالربط الوثيق بين الفلسفة وأمور الحياة، هجر في كتاباته ذلك البرج العاجي؛ الذي عاش فيه الكثير من الفلاسفة، وخاض معترك الحياة الواقعية بكل تفاصيلها، وبكل نجاحاتها وإحباطاتها، وهذا ما تعبر عنه هذه الأبحاث وتلك التحليلات لفكره، وكتبه الموجودة بين دفتي هذا الكتاب؛ الذي أرجو من الله العلي القدير أن يكون حظ الصواب فيه أكثر من حظ غيره. والذي نريد أن نقول فيه للأستاذ «لقد اتخذت لنفسك من عطائك، ونضج عقلك، وذكاء قلبك مكانة في حياتنا الفكرية».

د. غيضان السيد علي

ببليوجرافيـــا

أعمال الأستاذ الدكتور محمد عثمان الخشت

أولا- الأبحاث العلمية المحكمة:

(أ) أبحاث علمية محكمة باللغة العربية:

١- تاريخ الدين الطبيعي عند هيوم. مجلة كلية الآداب- جامعة القاهرة، المجلد ٥٦، عدد ٢، إبريل ١٩٩٦.

٢- الإسلام والعلم بين الأفغاني ورينان. مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، السنةالسادسة، عدد ٦، ١٩٩٧.

٣- أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط. مجلة كلية الآداب -جامعة القاهرة، المجلد ٥٧، عدد ٢، إبريل ١٩٩٧.

٤- الاعتقاد بين الإرادة والبرهان عند وليم جيمس. مجلة كلية الآداب-جامعة القاهرة، المجلد ٦١، عدد ٤، أكتوبر ٢٠٠١.

٥- الجوهر وانقسام الوعي الأوربي. مجلة العلوم الإنسانية، الصادرة عن كليتي الآداب والتربية-جامعة البحرين، محكم ومقبول للنشر،٢٠٠٥.

٦- المجتمع المدني والتعددية والتسامح في سياق الحضارة الإسلامية. مجلة التسامح الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، العدد ١٢، ٢٠٠٥.

٧- جدلية الدولة العالمية والدولة القومية: مفارقات فلسفية بين الفارابي وهيجل. مجلة دراسات عربية وإسلامية، القاهرة، مكتبة الآداب، عدد ٢٤، ٢٠٠٥.

٨- المجتمع المدني: جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظريات السياسية. مجلة التسامح الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان،العدد ١٤، ٢٠٠٦.

٩- الإله والإنسان: إشكالية التشابه والاختلاف في فلسفة برايتمان. مجلة كلية الآداب- بني سويف، عدد ١٠، أبريل ٢٠٠٦.

١٠- تطور مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الغربي. مجلة التسامح الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، العدد ٢٠ ، ٢٠٠٧.

١١- الحد الأدنى المشترك بين الأديان وفلسفات الأخلاق. مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، السنة السابعة عشرة، عدد ١٧، ٢٠٠٨.

١٢- الشرعية في المجتمع الإغريقي وأشكال الحكومات لدى أفلاطون وأرسطو. مجلة التسامح الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ، سلطنة عمان العدد ٢٣ ، ٢٠٠٨.

١٣- المواطن العالمي والنزعة العالمية في عصر التنوير. مجلة دراسات عربية وإسلامية، القاهرة، مكتبة الآداب عدد ٢٩، ٢٠١٠.

١٤- المنقذ من الضلال: قراءة ديكارتية. أشغال الندوة الدوليّة «الغزالي اليوم، لماذا» المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس، مايو ٢٠١١.

(ب) أبحاث علمية محكمة بلغات أجنبية:

1. *Islam and Positive Orientalism in the Age of Ideology, (1 – 2) .Logos, Cairo University Center for Languages and Translation, Issue no. 6, January 2010.*[1]
2. *Political legitimacy in the Greek community and forms of government between Plato and Aristotle. Journal of Tolerance, Issue no. 2, June 2010. This research has been published before in Arabic.**
3. *Islam and Positive Orientalism in the Age of Ideology, (2 – 2). Logos, Cairo University Center for Languages and Translation, Issue no. 7, January 2011.**
4. *The world citizen and cosmopolitanism in the Age of Enlightenment .Logos, Cairo University Center for Languages and Translation, Issue no. 8, January 2012.**

(1) This research has been published before in Arabic.

5. *The civil society between Islam and the West. Hermes, Cairo University Center for Languages and Translation, Issue no. 1, January 2012.**
6. *Citizenship at the Age of Enlightenment. Hermes, Cairo University Center for Languages and Translation, Issue no. 2, June 2012.**
7. *Universal versus national State dialectic: A philosophical contrast between Al-Farabi and Hegel. Hermes, Cairo University Center for Languages and Translation, Issue no.3, January 2013.**
8. *Weltbürgerschaft und Kosmopolitismus im Jahrhundert der Aufklärung. Kulture, Identität Und Menschenrechte: Transkulturelle Perspektiven. Velbrück Wissenschaft, Druck: Hubert & Co, Gottingen, Germany, 2012.**
9. *Contemporary Islamic Philosophy: Response to reality and thinking outside history. The International Journal of Humanities and Social Sciences, Cairo University. (forthcoming).*
10. *Liberating Rationalism from Secularism.Hermes, Cairo University Center for Languages and Translation, Issue no.4, (forthcoming).**
11. *Dogmatism: Illusion of Owning Absolute Truth.Hermes, Cairo University Center for Languages and Translation, Issue no.5, (forthcoming).**
12. *A Global Ethic. Hermes, Cairo University Center for Languages and Translation, Issue no.6, (forthcoming).**
13. *Descartes' Rational Masks Removed Hermes, The International Journal of Humanities and Social Sciences, Cairo University. (forthcoming).**

ثانيًا: الكتـــب:

- الأديان المقارنـة وفلسفـة الديـن:

١- حركة الحشاشين: تاريخ وعقائد أخطر فرقة سرية في العالم الإسلامي. القاهرة، مكتبة ابن سينا، ١٩٨٨.

٢- مقارنة الأديان: الفيدية، البرهمية، الهندوسية. القاهرة مكتبة ابن سينا، ١٩٩٦.

٣- فلسفة العقائد المسيحية، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٨.

٤- مدخل إلى فلسفة الدين. القاهرة، دار قباء، ط١ - ٢٠٠١، ط٢- ٢٠٠٢، ط٣ مزيدة بمعدل الضعف ومنقحة، ٢٠٠٣. ثم طبعات متتالية.

٥- تطور الأديان، القاهرة، مكتبة الشروق، ٢٠١٠.

٦- العقائد الكبرى، دمشق، دار الكتاب العربي، ٢٠١٠.

٧- للوحي معان أخرى، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، ٢٠١٣.

- المذاهب الحديثـة و المعاصـرة:

١- روجيه جارودي: نصف قرن من البحث عن الحقيقة. القاهرة، مكتبة ابن سينا، ١٩٨٦.

٢- الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم. القاهرة، دار قباء، ١٩٩٧.

٣- أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٨ ط١.

٤- العقل وما بعد الطبيعة بين فلسفتي هيوم وكنط، بيروت، دار التنوير، ٢٠٠٥. رسالة الماجستير.

٥- المعقول واللامعقول في الأديان بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة، القاهرة، دار نهضة مصر، ٢٠٠٦. رسالة الدكتوراه.

٦- الشخصية والحياة الروحية في فلسفة الدين عند برايتمان، القاهرة، دار قباء الحديثة، ٢٠٠٦.

٧- الإله والإنسان: إشكالية التشابه والاختلاف، القاهرة، دار قباء الحديثة، ٢٠٠٦. ونشر أيضا في مجلة كلية الآداب- بني سويف، عدد ١٠، أبريل ٢٠٠٦.

٨- الوضعية والاستشراق في عصر الأيديولوجية، القاهرة، دار نهضة مصر، ٢٠٠٧.

٩- العقلانية والتعصب. القاهرة، دار نهضة مصر، ٢٠٠٧.

١٠- الميتافيزيقا: قراءات نقدية، القاهرة، دار الثقافة العربية، ٢٠٠٩.

١١- الفلسفة الحديثة: قراءات نقدية، القاهرة، دار الثقافة العربية، ط٨، ٢٠٠٩.

١٢- المشترك بين الأديان والفلسفة. القاهرة، دار غريب، ٢٠١١.

- مناهج البحث العلمي:

١- فن كتابة البحوث العلمية وإعداد الرسائل الجامعية. القاهرة، مكتبة ابن سينا، ١٩٩٠.

٢- كيف تكتب بحثا علميا؟ القاهرة، نهضة مصر، ٢٠٠٧.

٣- مناهج البحث، بيروت، دار الأمير، ٢٠١٠.

- المجال السياسي:

١- مستقبل الصراع العربي الإسرائيلي: واستراتيجيات إقامة الدولة الفلسطينية، المحرر العام وكاتب البحث الرئيسي «اليهودية دين أم تنظيم سياسي متطرف»، القاهرة، دار قباء، ٢٠٠١.

٢- المجتمع المدني عند هيجل. القاهرة، دار قباء، ٢٠٠٢.

٣- المجتمع المدني والدولة. القاهرة، نهضة مصر، ٢٠٠٦.

٤- فلسفة المواطنة في عصر التنوير (القرن الثامن عشر)، دار الثقافة العربية، ٢٠١٢.

- المجال الاجتماعي:

١- المشاكل الزوجية، القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٨٧.

٢- المرأة المثالية في أعين الرجال، القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٨٨.

٣- فن العلاقات الزوجية، الدمام، دار صالح للنشر والتوزيع، ١٩٨٩.

٤- الشائعات، القاهرة، مكتبة ابن سينا، ١٩٩٦.

٥- أخلاق وسلوكيات التقدم، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٤.

- العلوم الشرعية:

١- الدليل الفقهي، القاهرة، مكتبة ابن سينا، ١٩٨٥.

٢- حجة الوداع، القاهرة، مكتبة المختار الإسلامي،١٩٨٥.
٣- من إعجاز القرآن: تأويل جديد لقوله تعالى (وليس الذكر كالأنثى) ،القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٨٥.
٤- مفاتيح علوم الحديث وطرق تخريجه. القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٨٧.
٥- فتاوى المرأة المسلمة في العبادات والمعاملات، القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٨٧.
٦- فقه النساء في ضوء المذاهب الفقهية والاجتهادات المعاصرة، سوريا، دار الكتاب العربي، ١٩٩٠.

ثالثًا : مؤلفات له ترجمت إلى لغات أخرى :

اللغة الإندونيسية :

Fiqh Wanita: Dari Klasik sampai Modern, Sangat prakits dan membantu mengtahui hukum- hukum dasar Fiqh bagi wanita. K.H. Hasyim Muzadi, President WCRP (World Conference on Religions for Peace) dan Sekjen ICIS (International Conference for Islamic Scholars).

رابعًا : دراسات منشورة في مجلات عربية :

١- الروح والتربية الروحية في الفلسفات الغربية المعاصرة ، مجلة المعرفة، وزارة التعليم السعودية، العدد ١٢٦ ، ٢٠٠٥.
٢- الهموم السبعة التي تواجه مصر، كتاب الجمهورية، عدد سبتمبر ٢٠٠٥.
٣- الشيطان ومشكلة الشر في العالم (بين الدين والفلسفة)، مجلة المعرفة ، وزارة التعليم السعودية، العدد ١٣١ ، ٢٠٠٦.
٤- العقل المغلق أو الدوجماطيقية، مجلة المعرفة الصادرة عن وزارة التعليم السعودية العدد ١٣٣ ، ٢٠٠٦.
٥- العقلانية المعتدلة والعقلانية المتطرفة، مجلة المعرفة الصادرة عن وزارة التعليم السعودية العدد ١٣٦ ، ٢٠٠٦.

٦- تعزيز رأس المال الاجتماعي، مجلة المعرفة الصادرة عن وزارة التعليم السعودية العدد ١٤٤ ، ٢٠٠٧.

٧- للدين معنى آخر، مجلة الدبلوماسي، معهد الدراسات الدبلوماسية بوزارة الخارجية السعودية العدد ٣٤ ، ٢٠٠٧.

٨- بين العلم والفلسفة والبحث العلمي، مجلة المعرفة الصادرة عن وزارة التعليم السعودية، العدد ١٥٢، ٢٠٠٧.

٩- كيف تواجه الدول الشائعات؟ مجلة الدبلوماسي، معهد الدراسات الدبلوماسية، وزارة الخارجية السعودية العدد ٣٨ ، ٢٠٠٨.

١٠- «اللاإدرية» و«اللايقين»، مجلة المعرفة الصادرة عن وزارة التعليم السعودية العدد ١٧٤، ٢٠٠٩.

١١- منظومة الحقوق والمشترك الإنساني، مجلة الرافد، دائرة الثقافة والإعلام- حكومة الشارقة ، العدد ،١٤٦، أكتوبر ٢٠٠٩.

١٢- نقد فلسفات الأخلاق الغربية: أخلاقيات التقدم، مجلة المعرفة، وزارة التعليم السعودية، العدد ١٣٠، ٢٠٠٦.

خامسًا : الترجمة :

١- الموسوعة البريطانية للأديان، ترجمة منفردة ، القاهرة، مكتبة الشروق، ٢٠١٠ تحت الطبع.

٢- مستقبل الإسلام السياسي، تأليف جرهام فوللر، مراجع للترجمة، القاهرة، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، ٢٠١٣.

٣- موسوعة الفلسفة الغربية، ترجمة بالاشتراك، القاهرة، المجلس القومي للترجمة، تم الانتهاء من ترجمة الجزء المكلف به، وبقية الموسوعة تحت الإعداد.

سادسًا : كتب محققة :

١- المحاسبي، فهم الصلاة، القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٨٣.

٢- المحاسبي، المكاسب،القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٨٣.

٣- عبد الغني النابلسي، إيضاح الدلالات في سماع الآلات، مكتبة المعارف الإسلامية، توزيع دار الفكر العربي، ١٩٨٣.
٤- الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٨٤.
٥- ابن تيمية، الحسنة والسيئة. لبنان، دار الكتاب العربي، ١٩٨٤.
٦- المحاسبي، التوهم، القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٨٤.
٧- الغزالي، كتاب الزواج، القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٨٤.
٨- النووي، التقريب والتيسير شرح سنن البشير النذير، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٥.
٩- السخاوي، المقاصد الحسنة فيما اشتهر على ألسنة الناس من الأحاديث المشتهرة، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٥.
١٠- ابن القيم، الفوائد لبنان، دار الكتاب العربي، ١٩٨٥.
١١- الغزالي، بداية الهداية، القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٨٥.
١٢- الغزالي، كتاب الدعوات المستجابة، القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٨٥.
١٣- ابن القيم، عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، لبنان، دار الكتاب العربي، ١٩٨٥.
١٤- ابن حجر الهيثمي، مختصر الزواجر عن اقتراف الكبائر، القاهرة، دار البشير، ١٩٨٥.
١٥- ابن مالك اليماني، كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة وكيفية مذهبهم وبيان اعتقادهم، القاهرة، مكتبة ابن سينا، ١٩٨٥.
١٦- الحكيم الترمذي، المنهيات، القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٨٦.
١٧- الغزالي، كيمياء السعادة، القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٨٧.
١٨- ابن القيم، الداء والدواء، القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٨٨.
١٩- البغدادي، الفرق بين الفرق، القاهرة، مكتبة ابن سينا، ١٩٨٨.
٢٠- الشوكاني، أدب الطلب ومنتهى الأرب، القاهرة، مكتبة ابن سينا، ١٩٨٨.
٢١- السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، بيروت، القاهرة، مكتبة ابن سينا، ١٩٨٩.
٢٢- الشوكاني، القول المفيد في الاجتهاد والتقليد، القاهرة، مكتبة ابن سينا، ١٤٠٨هـ.

٢٣- ابن الديبع، تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث، القاهرة، مكتبة ابن سينا، ١٩٨٩.

٢٤- ابن القيم، إغاثة اللهفان، القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٨٩.

سابعًا: تحت الطبع:

١- معجم الأديان العالمية، القاهرة، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، تحت الطبع.

٢- موسوعة الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (كتابة كل الجزء الخاص بالمفاهيم والتيارات الحديثة والمعاصرة)، السعودية، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الإصدار الثالث، تحت الطبع.

٣- الموسوعة الوسيطة في الديانات والفرق والمذاهب والحركات المعاصرة، (كتابة ومراجعة وتدقيق وتعديل كثير من المواد العلمية عن الفرق والمذاهب الحديثة)، الرياض، دار إشبيليا للنشر والتوزيع، تحت الطبع.

٤- فقه المغتربين: تحديات الزمان والمكان، (تحت الطبع)..

القسم الأول

عاشق التأويل وفيلسوف الترحال

الفصل الأول

روح الفارابي تعود من جديد!

قراءة نقدية لكتاب «العقل ما بعد الطبيعة»

أ. د. حسن حنفي*

«العقل وما بعد الطبيعة» للباحث الشاب[1] محمد عثمان الخشت تعتبر نموذجًا للدراسة العلمية الجادة وللبحث الفلسفي الحر. فقد جمعت هذه الدراسة عدة خصائص علمية مثل التوازن الكمي بين الفصول، وصغر حجمها نسبيًا دون حشو أو استطراد.

وتقوم على فهم دقيق لفلسفتي كانط وهيوم وإعطاء تأويل جديد لهما مما يجعل صاحبه قادرًا على استيعاب تاريخ الفلسفة في ذاكرة واعية قد صاحبها بمساحة واسعة للمقارنة والاستنتاج. كما إنها مكتوبة بلغة عربية رصينة تدل على طول باع صاحبها في التراث العربي الإسلامي وهو صاحب مؤلفات فقهية عديدة فيه.

وأهم ما يميز هذه الدراسة ما تتضمنه من رأي معلن بجرأة ووضوح، وما تكشفه العلاقة الجدلية بين الفصول. هيوم قابع داخل كانط، وكانط قابع داخل هيوم، وأن المسافة بينهما ليست كما هو شائع، كبيرة إلى حد التناقض بل قريبة إلى حد التكامل إن لم يكن التماثل. كانط عقلي وهيوم حسي. **وكأن روح الفارابي القويمة تعود من جديد من «الجمع بين رأيي الحكيمين: أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس الحكيم» في محمد عثمان الخشت في الجمع بين رأيي الحكيمين**: كانط الألماني وهيوم الحكيم. وبسبب هذه الدعوى تحولت الدراسة أحيانًا إلى نوع من الدفاع في قضية لتبرئة كانط العقلي من صوريته وهيوم الحسي من ماديته، وخروج الخصمين من ساحة القضاء متصالحين متحابين متآلفين. فالباحث ينتمي إلى حضارة جامعة وليست مفرقة، كلية وليست تجزيئية، وكأنه سائر إلى مصالحة ثانية بين السلفية في صورة كانط والعلمانية في صورة هيوم حقنًا للدماء بين الإخوة الأعداء في عصرنا الراهن.

---

* أستاذ الفلسفة بآداب القاهرة.

(1) كتب د. حسن حنفي هذا التحليل سنة ١٩٩٠ كتقديم لكتاب الدكتور الخشت «العقل وما بعد الطبيعة».

ولما كان هيوم أكثر عرضة للاتهام في حضارتنا من كانط نظرًا لتفسيره الحسي المادي الشائع فإن الدفاع كان أقوى عن هيوم فمالت كفة الدراسة نحوه حتى ظهر اسمه في الفصول الخمسة بينما توارى كانط المقبول معرفيًا وأخلاقيًا في حضارتنا نظرًا لتفسير المقال الديني الشائع وأتى في المرتبة الثانية بعد هيوم بالرغم من صدارته وأسبقيته في العنوان. كانت القراءة المقارنة أقرب إلى شد كانط إلى هيوم أكثر من شد هيوم إلى كانط.

ولإثبات الدعوى استعمل الباحث المنهج التاريخي لإثبات تطور كانط والمنهج البنيوي من أجل مقارنة المذهبين. كما توارى الموضوع الرئيسي مشكلة الميتافيزيقا، وأصبح العقلانية مادام العقل أساس الميتافيزيقا، ولإثبات الدعوى كثرت القرائن والحيثيات والاستشهاد بالنصوص.

ومن ثم تقدم هذه الدراسة رؤية جديدة لتاريخ الفلسفة الغربية تتجاوز الصراع التقليدي منذ بداية العصور الحديثة بين العقلانية والحسية، المثالية والواقعية، الصورية والمادية. وتتولد عنها عدة رسائل أخرى للجمع بين ديكارت وبيكون، بين ليبنتز ولوك قبل كانط وهيوم، وبين هيجل وماركس فيما بعد.

وربما توارت أيضًا قضية الصلة بين المعرفة والدين عند كانط وهيوم، وقد كان الدين الطبيعي إحدى الموجهات لفلسفة هيوم، ودين التقوى الباطنية إحدى البواعث على إنشاء الفلسفة النقدية عند كانط. وهو ما لحق به الباحث بعد ذلك في دراسته التالية عن «فلسفة الدين عند كانط وهيجل».

والسؤال الآن: هل من سبيل إلى معرفة هيوم في نفسه، هيوم بلسان هيوم، وكانط في نفسه، كانط على لسان كانط، سواء من حيث بنية النسق الداخلي لكل منهما أو من حيث تعبير كل مذهب عن ضرورة عصره قبل أن تتم المقارنات بينهما وتأويل أحدهما من خلال الآخر؟ هذا هو التحدي الموضوعي لمؤرخ الفلسفة. صحيح أنه لا يوجد تاريخ موضوعي للفكر وأن هناك قراءة باستمرار، تلك مهمة الفيلسوف، أما الباحث فإنه يعمل على إدراك حدوس الفلاسفة أولًا، تاركًا الموضوع يأتي إليه ويهجم عليه قبل أن يذهب هو إلى الموضوع هاجمًا عليه.

ومع ذلك يظل الصراع قائما بين الحقيقة التاريخية الموضوعية والحقيقة الذاتية التأويلية هو التحدي الأكبر للباحث الفيلسوف.

وفي هذا العصر الذي تتكاثر فيه الدراسات وتتكرر المادة العلمية تبدو هذه الدراسة فريدة بينها لما تتميز به من موقف فلسفي نتفق عليه أو نختلف. وما أحوجنا إلى مثلها في موقف تعز فيه المواقف.

الفصل الثاني

عاشق التأويل بين الواقع والمأمول

قراءة في فكر الدكتور محمد عثمان الخشت

أ. د. شعبان عبد الله محمد*

لا شك في أن المستوى الفكري يزيد وينقص من حقبة تاريخية لأخرى، بل ويحدث ذلك في الحقبة التاريخية ذاتها، ومرد ذلك لعوامل عدة منها ما هو سياسي، اقتصادي، اجتماعي، وثقافي. كما أن العوامل السالفة الذكر قد تؤثر على ماهية المنهج المستخدم. فإذا ما نظرنا إلى المفكرين والفلاسفة بشكل عام، نجد أن منهم من يُعول على المنهج التحليلي، ومنهم من يركن إلى المنهج التاريخي، ومنهم من يؤمن بالمنهج النقدي، ومنهم من يميل إلى المنهج المقارن، ومنهم من يعمد إلى استخدام المنهج البنيوي، أو المنهج التفكيكي، أو المنهج التأويلي. وفريق أقل من حيث العدد هو من يصنع لنفسه منهجًا يرتبط به وباسمه.

وإذا كنا اليوم نعيش مع مفكر له وزنه في دنيا الفكر الفلسفي في الحقبة المعاصرة، فإننا نجده يصطنع لنفسه منهجًا؛ هو في جوهره مزيج من كل المناهج السابقة، وإن غلب عليه الطابع التأويلي.

وفي حقيقة الأمر، إن القلم يعجز عندما يُمْسَكُ به؛ ليكتب عن مفكر اتسم بسمة رئيسية: أولاهما هي النزعة الإنسانية، التي تتسم بها كتاباته وحياته الشخصية، فهو مهموم بواقعه وكيفية الخلاص من المشكلات التي يعيشها مجتمعه. هو باحث عن سبيل يحفظ للإنسان حريته وكرامته. فينقب في ثنايا الفكر الفلسفي ويطرح القضايا ولكن الغاية من هذا الطرح ليست تكرار الأفكار، وإنما يسلط الضوء على نقاط بعينها لعل عين القارئ تقع عليها، ويحس بها قلبه، ويفكر فيها عقله من أجل أن يستقي من الفكر مصادر خلاصه من مشكلاته وخاصة مشكلة وجوده كإنسان له كرامته.

وإذا ما نظرنا إلى مفكرنا لوجدنا أن كتاباته تدور في الفلسفة الحديثة والمعاصرة بشكل عام، وفلسفة الدين بشكل خاص، وما أصعب العمل في هذا العام أو ذاك الخاص. وإذا ما كنت أكتب اليوم عنه هذه الوريقات القليلة فما ذلك إلا نقطة في بحر فكره. وأوثر أن

* وكيل كلية الآداب – جامعة بني سويف – لشئون الدراسات العليا.

تكون ورقتي حول فكره منصبة على المنهج التأويلي لديه من خلال كتابه: «أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط».

فإذا ما بدأنا مع هذا الكتاب، لوجدنا أن مفكرنا يتسم بدقة منهجيته؛ حيث يبدأ في طرحه لإشكالية بحثه بالتركيز على البعد المفاهيمي؛ ليعطي للقارئ درسًا يتمثل في أن المصطلح عند تناوله يجب إيضاحه على ثلاثة مستويات: اللغوي، الإجرائي، والاصطلاحي. كما يتميز مفكرنا في كتابه هذا بأصالة فكرته؛ تلك الفكرة التي تقف على طرفي نقيض، مما اعتاد الكثيرون النظر به لديكارت باعتباره فيلسوفَ الوضوح والتميز، وإمامَ المنهج العقلي. ويبرهن مفكرنا على أن هذه النظرة ظلت سائدة لأربعة قرون وآن الأوان لإثبات صحتها أو خطئها وخاصة أن هذا الحكم يأتي من خلال نصوص ديكارت نفسه،الأمر الذي يقدم من خلاله درسًا آخر لقرائه؛ ويتمثل في أن قراءتنا للمفكر يجب أن تكون من خلال المفكر ذاته، لأن قراءة من كتبوا عنه في البداية تضع على العقل سلطة مسبقة، الأمر الذي يرفضه مفكرنا، ومن ثم بدأ يقرأ ديكارت من خلال ديكارت نفسه، وخلص إلى أن ديكارت يحوي في فلسفته بعدًا لا عقلانيًا واضحًا، الأمر الذي يتضح في مواضع عدة.

تتمثل أول هذه النقاط في منطق منهجه: فإذا كان ديكارت وفق ما يرى مفكرنا يبدو منطق منهجه عقلانيًا، الأمر الذي يبدو في كتابه «قواعد لتدبير العقل»، أو في القواعد التي يضعها لمنهجه في كتابه: «مقال عن المنهج»، فالناظر إلى موقفه من الوحي المسيحي، وعقائد الكنيسة وسلطة رجالها، يكتشف أن المنطق اللاعقلاني هو ما يحكمه، حيث حضور المفاهيم اللاهوتية في بنية المذهب وتكوينه، بل يمكن القول بأن هذا الموقف محكوم بالمنطق اللاهوتي أكثر من كونه محكومًا بالمنطق العقلاني.

أما النقطة الثانية من لاعقلانية ديكارت: وفق ما يراها مفكرنا فتتضح في المحور الثاني من كتاب مفكرنا، وهي: «الإله والشيطان آليتان دينيتان في تفكير ديكارت».

فإذا ما بدأنا بالشيطان كما بدأ فإننا نجده يطابق بين نظرة المسيحية للشيطان وافتراض ديكارت لفكرة الشيطان الماكر. فالإيمان المسيحي لا يستطيع أن يحقق اتساقًا داخليًا في نسق عقائده، دون افتراض شيطان ماكر؛ يلعب دورًا رئيسًا من بداية التاريخ البشري، في محاولة إضلال بني الإنسان. أما ديكارت فافترض وجود الشيطان باعتباره كائنًا شخصيًا غيرَ مرئي في حد ذاته، ولكنه يظهر بعمله، أو تأثيره، وله القدرة على تضليل حواسنا وخداع

إدراكاتنا. وبعبارة أعم: إن رائد النزعة العقلانية كما يقول، ويصنفه الكثير وقع أسيرًا للرؤية الدينية؛ لأن فلسفته لا تتسق إذا ما استبعدنا منها فكرة الشيطان الماكر. ومع ذلك فإن تصور ديكارت للشيطان - على الرغم من تأثره بالمسحة الدينية - إلا أنّه يناقض تصور الإيمان المسيحي له. فشيطان الإيمان المسيحي يضلل بني الإنسان، أما شيطان ديكارت يسعى جاهدًا لإقناعنا بصحة أفكاره على الرغم من أنها خاطئة. ولكن التساؤل الذي يطرح نفسه وفق ما يرى مفكرنا يدور حول آلية التغلب على الشيطان. ويرى أن المسيحية ترى أن في الإيمان والاتحاد بالمسيح السبيل للخلاص، أمَّا ديكارت، فيقف موقف المتذبذب بين الفلسفة والدين. فَإذا كان قد بدا من افتراض أن الفكر هو السبيل لبلوغ الحقيقة، إلا أن الضامن للفكر هو الله؛ الذي يقودنا للفكر الصحيح ويجعلنا نتغلب على الشيطان. الأمر الذي يعبر عنه مفكرنا بقوله: إذا كان الأمر على هذا النحو في البُداية فإنه- ديكارت- يعود في نصوص أخرى ذات طابع عام ومطلق، وهي من الكثرة بمكان، ليؤكد على أنَّ هناك حقيقة حدسية أسبق من حقيقة الفكر منطقيًا؛ لأنها هي التي تضمن صحة الفكر نفسه، بوضوحه وتميزه، ضد عوامل الخداع المختلفة بما فيها الشيطان، أي أن الفكر يستلزم أولًا ضامنًا له هو: «الله الصادق» الذي لا يخدع، والذي لا يسمح للشيطان أن يتلاعب بأفكار الإنسان، فهو مصدر الحقائق وهو ضامنها، ومن هنا فهو المخلص الحقيقي من براثن الشك، بما له من أسبقية منطقية وأنطولوجية في عملية العبور من الشك إلى اليقين، إنه بمثابة الجسر الذي يعبر عليه الفكر تلك الهوة المحفورة بين الجانبين، ومن ثم فإن آلية النجاة الفلسفية تظل بحاجة دومًا إلى تدعيم من «آلية النجاة الدينية».

هكذا يتضح لنا أن الله هو الضامن للحقيقة، ومن ثم جاءت نقلة كاتبنا للحديث عن الإله باعتباره الضامن للحقيقة، في المبحث التالي من كتابه: «نقلة منطقية»؛ حيث يوضح أنّه على الرغم من الدور المنطقي؛ الذي يحوي فكر ديكارت؛ المتمثل في قوله: إنَّ الله هو الضامن للبداهة والوضوح، ولا يمكن البرهنة على وجود الله إلا بالاتكال على بداهة الأفكار الواضحة، إلا أنَّ هذا القول قد ينطبق على ديكارت «مقال في المنهج»، أما ديكارت صاحب التأملات، حيث يُقر بأن الله هو المصدر الأعلى للحقيقة، ولا يمكن الوصول إلى اليقين دون معرفة وجود الله، وكونه صادقًا. وكذلك ديكارت صاحب مبادئ الفلسفة؛ الذي يذهب إلى أن من جهل الله لن يستطيع أن يعرف شيئًا آخر معرفة يقينية. هكذا يبرهن مفكرنا على أن وجود الله هو المرتكز الأساسي؛ الذي تقوم عليه فلسفة ديكارت بما في ذلك قاعدته الأساسية المسماة بالوضوح والتميز، فهما من خلق الله

ونعمائه. ويبرهن على أنَّ الضمان الإلهي ليس نقطة الانطلاق في مذهب ديكارت الفلسفي فحسب، بل كذلك في شكله المنهجي. فالخروج من الشك لا يتم بالفكر فحسب، بل هو بحاجة إلى ضمان إلهي لصحته. إن الله - وفق ما يرى مفكرنا - لا يقف دوره عند ضمان صحة الفكر، بل هو ضامن لإدراك الفكر للعالم والأشياء. وكأني به يبغي القول بأنه لو انتفت فكرة الله عند ديكارت لانهار نسقه الفكري بشكل كامل. فإذا كان الله هو الضامن للفكر وللعالم وللأشياء، فهو أيضًا الضامن للتمثلات التي تأتي من مصدر خارجي من ناحية، وكذلك الحقائق الأبدية التي يقوم عليها العالم. وجملة القول: إنَّ يقين الأنا أفكر لم يكن بالقوة والوضوح حيث يشكل مبدأً كافيًا؛ لاستنباط نسق فلسفي متكامل تتابع فيه سلسلة الحقائق، إنه لا يعدو أن يكون مبدًا هشًا يستلزم مساندة، تلك المساندة التي تمثلت في مبدأ الإله الكامل الصادق لمعالجة جوانب القصور في الكوجيتو. وخلاصة القول إنَّ أساس اليقين المعرفي عند ديكارت هو الله الصادق وليس الفكر الخالص.

هكذا تتساقط أقنعة ديكارت العقلانية أمام حجج وبراهين مفكرنا. ولكن حتى هذه اللحظة، قد يبدو ما قدمه مفكرنا أمرًا منطقيًا لا يقلل مما قدمه ديكارت؛ لأن الله والشيطان من الأفكار الغيبية اللاعقلانية، ولعل مفكرنا أدرك ذلك فانتقل بنا إلى الحديث عن الحضور الإلهي في الطبيعيات والرياضيات؛ ليسقط أهم أقنعة ديكارت العقلانية، فكيف يبرهن على ذلك؟.

يوضح مفكرنا بداية أن ديكارت عند تأسيسه للعلم الكلي القائم على وحدة المعرفة، نَهَجَ نهجًا مغايرًا لذلك العرف السائد في تاريخ الفكر الفلسفي؛ الذي جعل الطبيعيات سابقة على الميتافيزيقا، وأراد ديكارت أن يجعل الميتافيزيقا هي الأصل ونقطة الانطلاق لسائر العلوم. ومن ثم وضع الميتافيزيقا قبل الطبيعيات، لأنها عنده بمثابة المقدمة التي تجعل قيام العلوم - ومنها الطبيعيات - أمرًا ممكنًا. ويعني هذا أن ديكارت رفض الاعتراف بالاستقلال التام للعلم الطبيعي.

وإذا ما نظرنا إلى العلم الطبيعي عند ديكارت - وفق ما يرى مفكرنا - نجده قد استخلص قوانين المادة من ميتافيزيقاه، وليس من العالم الخارجي المتعين، حيث كان مسعاه أن يعرف معرفة قبلية كل الأجسام الأرضية على اختلاف صورها وماهيتها. لذلك فإن قوانين الطبيعة عند ديكارت وفق ما يرى مشتقة من تصور المادة بالاستدلال العقلي المحض، وليست مستخلصة من المادة ذاتها بالتعويل على التجربة.

ويذهب مفكرنا إلى القول بأن ما يؤكد حضور البعد اللاهوتي في العلم الديكارتي: أن قوانين الطبيعة خاضعة لإرادة الله؛ تلك الإرادة المتسمة بالثبات المطلق وعدم التغير. وانطلاقًا من مفهوم ديكارت عن أن الله ثابت، ومن أنه لما كان يفعل دائمًا بالطريقة نفسها، فهو يُحْدِثُ دائمًا النتيجة نفسها. وكذلك انطلاقًا من أن الله قد خلق الامتداد والحركة ذات الكمية الثابتة، فإن الطبيعة تتحرك وفقًا لقواعد وضعها الله.

وكذلك يرى ديكارت أن الإله الشخصي هو العلة الأولى للحركة، أي يفسر الحركة لا بردها إلى قوانين طبيعية، وإنما بردها إلى تصور لاهوتي ميتافيزيقي؛ مخالفًا الأسس التي قام عليها العلم الحديث، عندما نحى التصورات اللاهوتية جانبًا. وفي نفس الإطار استنتج ديكارت من مفهوم ثبات الإله وأنه العلة الأولى للحركة، أن الإله هو الحافظ لكمية الحركة في الكون، وأنه شرع للحركة قوانين ثلاثة ثابتة على أساس ثبات الإله خالقها. أي أن ديكارت لا يكتفي بالقول بالدور الذي يقوم به الله في عملية الخلق الأول، أو بدوره في الإنشاء الأول للحركة، بل يضيف لله القيام بالمحافظة عليها، وجَعْلَهَا تستمر في الوجود.

إن ما يؤكد على تساقط هذه الأقنعة العقلانية في فكر ديكارت – وفق ما يرى مفكرنا – هو أن ديكارت ذاته يعود ليضفي على القوانين الرياضية والطبيعية نوعًا من الضرورة؛ التي يضمنها الإله بثبات إرادته وتنزهها عن التغير، فإذا كانت قدرته لا متناهية ومطلقة الحرية، فإنه عندما يخلق العالم وفق قوانين ضرورية، فإنه يلتزم بما أوجده من حقائق وقوانين، ولا يشرع لاحقًا في تغييرها. من هذا المنطلق يؤكد مفكرنا على أن ديكارت يكرس الاعتقاد في قدرة الله المطلقة وحريته التامة، وفي الوقت نفسه يكرس اليقين العلمي القائم على ثبات القوانين والحقائق.

ويرتبط بنظرية ديكارت عن خلق الله للحقائق السرمدية نظرية أخرى له، هي نظرية الخلق المستمر؛ التي تقول بأن فعل الخلق لم يتم مرة واحدة فقط في بدء الوجود، وإنما هذا الفعل مستمر في كل آن، من خلال حفظ الله للمخلوقات، الأمر الذي يدلل عليه ديكارت من خلال النظر إلى طبيعة الزمان، فالزمان عنده منقسم، ولحظاته مستقلة بعضها عن بعض، ومن ثم لا ينتج عن هذا وجود الكائن الآن بالضرورة ووجوده في اللحظة التالية، ما لم يتدخل الله بحفظ بقاء هذا الكائن.

هكذا يخلص مفكرنا إلى القول بأن البعد اللاهوتي جلي وواضح في فكر ديكارت الطبيعي والرياضي، ويستدل على ذلك بما قاله ديكارت ذاته من أن القوانين الرياضية والطبيعية قد أسسها الله. ويجزم بأن الله هو الذي أنشأ هذه القوانين في الطبيعة كما ينشئ مَلِكُ القوانينَ في مملكته. وإذا ما برز اعتراض على هذا، بأن الله لو كان هو الذي ينشئ تلك الحقائق، لكان في استطاعته أن يغيرها كما يغير الملك قوانين مملكته، فإن ديكارت يرد على ذلك موضحًا أن ذلك كان ممكنًا لو أن إرادة الله كانت متغيرة. إن نظرتنا إلى الله تنبع من تأكيدنا على قدرته على صنع كل ما لا نستطيع صنعه، وفهم ما لا نستطيع فهمه.

وجملة القول في هذه النقطة تحديدًا – وفق ما يرى مفكرنا – إنَّ ديكارت على الرغم من اعترافه بأن الرياضيات مفتاح المعرفة، فإنه لا يعني البتة أن هذا المفتاح عقلاني محض، لأن هذا المفتاح ليس مع الإنسان، وليس مؤسسًا على ضمانات الفكر وحده، وإنما هو مع الله الذي خلقه ويضمن صدقه وجدواه.

إن مفكرنا لم يقف عند مرحلة البرهنة على الدور الإيجابي للفكر اللاهوتي في فلسفة ديكارت، بل يختم كتابه هذا وكأني بديكارت فيلسوف لاهوت، وذلك عندما يذهب إلى القول بأن ديكارت لا يكتفي بتأسيس العلوم الرياضية والطبيعية على مفهوم الألوهية، بل يعطي لهذا التأسيس سلطة لاهوتية ربما تزعزع العقلانية الديكارتية؛ حيث يصف ديكارت من يعترض على تفسيره المقدم بأنه من المعترضين على أفعال الله وتدبيره، وكأنه يفكر بآلية التكفير التي هي إحدى آليات الفكر اللاهوتي.

هكذا نخلص من خلال هذا العرض إلى القول بأن أقنعة ديكارت العقلانية تساقطت، كما أن ديكارت كان عقلانيًا في مقاله، ولم يكن كذلك في مبادئه، أو تأملاته. وأن جوهر فلسفة ديكارت هو الأيقنة الثلاثة: يقين وجود الله، يقين وجود العالم، ويقين وجود النفس. وهكذا نجح مفكرنا في البرهنة على فكرته التي تُعد في جوهرها فكرة تأويلية بالدرجة الأولى.

وإذا ما أردنا أن نُقَيِّمَ ما قدم مفكرنا في عمله هذا لتسنى لنا القول إن هذا العمل من حيث البناء: اتسم بسلامة وقوة بنائه، ومن حيث بِنْيَتُه: اتسمت بالترابط وغزارة المعلومات ودقتها، وحوت بداخلها العديد من الرسائل غير المباشرة، لعل من أهمها هو دحض ذلك الرأي الذي ينظر إلى الفلسفة باعتبارها مرادفة للإلحاد، وكأنهم لا ينظرون إلا إلى الجزء الفارغ من الكوب. أما الرسالة الثانية: فهي رسالة المفكر الذي يبغي أن يعلم

تلاميذه -على غرار منهج كونفوشيوس- أن القراءة الحقيقية للفيلسوف تأتي من خلال قراءة ما كتب الفيلسوف، لا من خلال ما كُتب عنه، أما الرسالة الثالثة: فهي رسالة المفكر للمعنيين بالفكر، التي تقول إنَّ لكل عالم معملًا ومَعْمَلُ رجالات الفلسفة هو النص الفلسفي. أما الرسالة الرابعة: فهي رسالة مواطن مهموم بواقعه، لأن ما نعيشه اليوم من تخبطٍ راجعٌ لفقر الخطاب الديني والسياسي، ومن ثم فإن هذا الكتاب على الرغم من صغر حجمه، إلا أنه يقدم لنا خطابًا فلسفيًا ودينيًا يوضح لنا ما ينبغي أن يكون عليه الخطاب. أما الرسالة الخامسة: فهي رسالة للباحثين الشبان تعلمهم: كيفية البحث العلمي من ناحية، والأمانة العلمية من الناحية الأخرى.

إن ما يتسنى لي قوله في نهاية مقالتي المتواضعة هذه عن علم من أعلام الفكر الفلسفي، في مصر والعالم العربي، في الحقبة الراهنة إنَّ ما قدمته مجرد محاولة متواضعة للوقوف على قطرة في محيط علم غواص في بحر الفلسفة، وهو المفكر الإنسان الأستاذ الدكتور: محمد عثمان الخشت. الذي يعجز القلم واللسان عن أن يَفَيهُ جزءًا من حقه. فهو المفكر الإنسان، حيث يشهد له بذلك كل تلامذته وأصدقائه، وهو المهموم بالفكر والواقع، وتبرهن على ذلك مواقفه وأعماله. ومن ثم، فإن ما قُدِّمَ في هذا الكتاب ما هو إلا محاولة مفكر يقف حائرًا بين ما هو كائن، وما ينبغي أن يكون. يبحث بين سطور ما قدم المفكرون عن سبيل للخلاص مما نعيش، عن طريق نُعَبِّدُه بأنفسنا لعلنا نصل في الغد القريب إلى المأمول.

الفصل الثالث

محمد عثمان الخشت فيلسوف الترحال والتأويل والجرأة

أ. د. مونيس بخضرة *

إن المتصفح للإرث الفلسفي الكبير الذي خلفه المفكر المصري محمد عثمان الخشت، ولا زال كذلك، سيدرك حتما مدى ضخامة هذا الإرث وتنوعه، وشساعة الجبهات الفكرية التي فتحها على نفسه، في سن مبكر من حياته، وهي علامة قوية على حسه الفلسفي sens philosophique؛ العميق؛ الذي بدأ يكبر شيئا فشيئا طويلا؛ مترافقا مع تبصراته العقلية التي - في مجملها - أثمرت مؤلفات وكتابات ومحاضرات منتشرة على أصعدة كثيرة. كتابات ارتحل بها بين ضفاف مواضيع ثقافية عديدة.

مواضيع تراثية وأخرى فقهية، وكتابات تناولت إشكاليات الدين وفلسفاته، وأخرى تناولت منجزات الفلسفة الغربية في لحظتها الحديثة والتنويرية lumières والمعاصرة. وما يثير الانتباه فيها ليس طبيعة المواضيع التي عالجتها بقدر قدرتها على الترحال الفلسفي Voyager philosophique بين ضفافها. وهنا تظهر أهمية المفكر محمد عثمان الخشت الإبداعية وعلى قدرة تحمله لها، وهو بهذا الترحال لا يخرج عن رِحْالَات الرشدية averroïsme التي شملت الفلسفة الإغريقية la philosophie grecque، خاصة شروحاته التاريخية لمعلمها الأول أرسطو Aristote وعلوم الدين، وتجذره في الفقه المالكي، وحتى في علم الطب. أو عن هيجل Hegel في فلسفته التي ارتحلت في أعماق تاريخ الوعي البشري La conscience humaine بصياغات جديدة وصافية. **إذ إن فعل الترحال الفلسفي، فعل لا يقدر عليه إلا الفلاسفة، وعليه نعتبر محمد عثمان الخشت أحدهم.**

الترحال الأول: فلسفة الدين Philosophie de la religion:

يظهر هذ الترحال في عودة الفيلسوف محمد عثمان الخشت إلى مناقشة مسائل جوهرية في الديانات البشرية religions humaines، ومساءلة أهم المشتغلين على قضاياها. ولعل أهم مناقشة طرحها في هذا المجال هي تلك المناظرة العلمية التي أقامها بين جمال الدين

* أستاذ الفلسفة الغربية بجامعة تلمسان – الجزائر.

الأفغاني afghani ورينان Renanحول مدى علمية كل من الديانة المسيحية والديانة الإسلامية، في كتابه الموسوم بـ:«الإسلام والعلم بين الأفغاني ورينان» الصادر سنة ١٩٩٨ بالقاهرة. الذي تناول فيه علاقة الأفغاني - كمفكر وعالم دين - بقضايا الفكر العربي النهضوي، وهي علاقة اعتبرها محمد عثمان الخشت علاقة مركبة على عدة مستويات، وجميعها ترمي إلى ضرورة توظيف الفكر الديني la pensée religieuse، في بناء الواقع الإسلاميréalité islamique بناءًا جديدًا، وفي ترميم انكساراته التاريخية، معتبرا الدين الصحيح أحد أهم المقومات الحضارية، وسندًا أساسيًّا على تشييد النهضة الإسلامية المنشودة، وأيضا في التخلص من وطأة الاستعمار والتبعية والتخلف الحضاري القائم[1].

هنا يتساءل محمد عثمان الخشت عن أهمية الدراسات التي قدمها الأفغاني في هذا الباب، التي تمثلها المناظرة الشهيرة والنموذجية التي دارت بينه وبين رينان حول علمية الإسلام، وهو يواجه فيها أحد أكبر مستشرقي العصر، وَتِبْيَّان أهمية الإصلاح الديني réforme religieuse وانعكاساته على بناء الأمة، وهنا يقف المفكر محمد عثمان الخشت على دور الاستشراق الفرنسي Orientalisme français في القرن التاسع عشر، في التقليل من أهمية الدلالات العلمية التي يحتويها الإسلام كدين، في مقابل تَغَنِّيه بما حققته العلمانية الغربية sécularisme occidental في مجال العلم، التي حملت دلالات عديدة تصب في خانة اتهام الإسلام بالجمود الروحي وعطالته العلمية المناهضة لحركة التطور العلمي الطبيعية. ويستنتج محمد عثمان الخشت هذه المقاربة التي قدمها حول علاقة الديانتين (الإسلام والمسيحية) بالعلم، حيث إنَّ المستشرق رينان بمرجعيته المسيحية، لا ينظر للإسلام وفق جدليته الخاصة، بل كانعكاس مغاير مقلوب لتاريخ المسيحية وفق نظام الثنائيات التقليدية.

يقول محمد عثمان الخشت: «إذا كانت المسيحية عاقلة فإن الإسلام حسي، وإذا كانت المسيحية مسالمة فالإسلام محارب، في حين جاء الحكم على الإسلام بالجمود الديني المناهض لحركة الارتقاء العلمي نتيجة قياس المثل[2]».

---

(1) محمد عثمان الخشت، الإسلام والعلم بين الأفغاني ورينان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨ (ضمن المقدمة).

(2) محمد عثمان الخشت، الإسلام والعلم بين الأفغاني ورينان، المصدر نفسه (ضمن المقدمة).

وبالتالي يصل رينان إلى الاستنتاج التالي، هو أن المسيحية أعاقت حركة العلم في أوروبا، فإن الإسلام أيضا قد أعاق حركة العلم في الشرق.

ومن هذه الزاوية يقرأ محمد عثمان الخشت مواقف رينان انطلاقا من مناظرته للأفغاني، مواقفه من الإسلام كديانة علم، وعلاقة الدين بصفة عامة من العلم الوضعي la science positiviste، إذ ثمة تنازع في نظر الخشت لدى رينان بين الوعي العقلي وكونِهِ يؤطر العلوم الدنيويةsciences profanes، وسعيه إلى الخروج من دائرة التقليد، وبين قراءة الإسلام في مواجهته للحضارة الغربية، وفي هذا الموضع يبرز آليات الأفغاني الدفاعية بخصوص علاقة الإسلام بالعلم ضد اتهامات رينان، وهي الآلية ذاتها التي حكمت من قبل دفاعه عن الدين بعامة والإسلام على وجه الخصوص، مع التأكيد على أن طبيعة هذه الآلية كانت عقلانية بامتياز – الحوار بلغة الآخر – واتسمت في الكثير من نقاطها بالحداثة ومرونة الحوار، في مقابل حماسته الحارة في مخاطبته للدهريين وللزندقة الإباحية.

وانطلاقًا من أهمية هذه المحاورة التي هي صورة مصغرة لحوار الشرق والغرب Dialogue Est-Ouest، يتأسف المفكر محمد عثمان الخشت عن عدم الاهتمام بها على قدر أهميتها في جامعاتنا ومراكزنا العلمية، وعليه يقدم نفسه في هذا العمل على أنه سيعوض ما فاتنا عنها، وما هو إلا علامة على حرصه الشديد على عدم تضييع الفرص العلمية التاريخية؛ التي مرت بها المجتمعات العربية والإسلامية، خاصة منها التي تؤسس للتعايش ولثقافة الحوار la culture du dialogue والتواصل communication، يقول محمد عثمان الخشت: «ومع أن مناظرة رينان– الأفغاني، لم ينتهِ التعليق عليها حتى الآن، فإن من الممكن إلقاء أضواء جديدة عليها، عبر نقلها إلى دائرة أوسع من تلك الدائرة التي كانت محصورة فيها من قبل، من خلال ربط موقف كل من رينان والأفغاني، من العلاقة بين الإسلام والعلم بموقفهما الأعم من الدين ككل، في سياق عصرهما وفي إطار الوضعية التاريخية والفلسفية التي كانا يعيشان داخلها[1]».

ومن باب علمية دراسته هذه، فضّل المفكر محمد عثمان الخشت قبل أن يتطرق إلى تفكيك تلك المناظرة أن يقف على الروح الاستشراقية التي سادت في القرن التاسع عشر، بما أن رينان ينتمي إلى هذا الفضاء، مستندا في ذلك إلى تحليلات مكسيم رودنسون

(1) المصدر نفسه (ضمن المقدمة).

Maxime Rodinson في قوله: «إنّ الظاهرة الأكثر اشتراطا للرؤية الأوروبية للشرق، اعتبارا من منتصف القرن التاسع عشر بشكل خاص هي الإمبريالية[١]».

وفي الاتجاه نفسه ذهب أليكس جورافسكي Alex Georavsky ، عندما أكّد أن علم الإسلاميات ولد في أحشاء المخططات الاستعمارية، أو على الأقل تزامن مع ارتفاع الأصوات الأوروبية الداعية إلى استعادة السيطرة على الأرض المقدسة من أيدي مغتصبيها المسلمين، عن طريق اتباع جملة من الإجراءات العلمية- التطبيقية في مقدمتها إنشاء المدارس العربية في الغرب كشرط لتحقيق المعرفة. حدث هذا بفعل التمركز الأوروبي positionnement européen على الذات؛ الذي بات بارزا أكثر من أي وقت مضى، حينما تضخمت النزعة الغربية بنوع من الازدراء للحضارات الأخرى.

أما منهج الأفغاني في هذه المسألة - منهج العروة الوثقى- يحاول أن يفنّد هذه المزاعم المغلوطة، خصوصا من التهم الباطلة التي يوجهها إليهم، خاصة إدعائهم بأن المسلمين لا يتقدمون إلى المدنية ما داموا على أصولهم الأولى.

عليها خرج الأفغاني كنهضوي مجدد أصيل في تاريخ الإسلام الحديث، مشحونا بروح التحرر الجديدة التي عملت على تقديم إجابات نظرية، وكانت أكبر إجابة هي تلك التي قدمها الأفغاني، حول الوحدة الإسلامية في مواجهة الاستعمار، تلك الوحدة التي هي بمثابة توليفة بين متناقضات شتى[٢].

أما مواقف رينان اتجاه الإسلام كما يحللها المفكر محمد عثمان الخشت، هي عبارة عن مفارقات متناثرة، تتأرجح بين العلمانية الوضعية ومرجعيات ثقافته المسيحية Références à la culture chrétienne، خاصة عندما اعتبر أن الدين في أساسه يقوم على المعجزات miracles ، أما العلم فهو الوحيد الذي يعطي الإنسانية ما لا تستطيع أن تقوم الحياة من دونه، وهو لا يقصد به العلم الطبيعي أو الرياضي وإنما هو علم التاريخ بشكل كبير بما فيه علم اللغات linguistique [٣].

---

(1) المصدر نفسه ص ١٣.

(2) المصدر نفسه ص ١٨.

(3) المصدر نفسه ٢٦.

أما الأفغاني فهو يقول بـ: حق المسألة الدينية question religieuse: «إن الأصول الدينية الحقّة المبرأة عن محدثات البدع تنشئ للأمم قوة الاتحاد، وائتلاف الشمل وتفضيل الشرف على لذة الحياة، وتبعيتها على اقتناء الفضائل، وتوسيع دائرة المعارف، وانتهي بها إلى أقصى غاية من المدنية[1]».

الدين في نظر الأفغاني هو أساس الإصلاح والنهوض الحضاري، وقد أجمل عوامل النهوض بالأمم إلى تحرير العقل من الخرافات والأوهام، وتوجيه النفوس نحو وجهة الشرف والعزة والطموح، ودعم العقائد الدينية بالأدلة والبراهين وتهذيب الأفراد وتأديبهم.

والغرض من هذا كله، هو أن هناك ضرورة تقديم صور الحقيقة من لدن فيلسوفنا الخشت، عبر نقل هذه المسائل الهامة إلى حقل الفكر العربي المعاصر بأبعادها الفلسفية، من خلال تطرقه إلى قضايا الفكر الغربي الحديث، ولقضايا الاستشراق، وهو يحللها بطريقة ملفتة، وبعمق واسع، بأسلوب معاصر ومجدد، وهو أيضا يطبق حمولات علمية، وآليات منهجية علمية صارمة، في استنطاقه لها حتى يتمكن من فهم جوهر رؤية المركز الغربي بروافده إزاء الإسلام.

عبر بوابة هذه المناظرة يبدأ الفيلسوف محمد عثمان الخشت رِحْلَاته الفلسفية، إلى ضفاف أخرى، لها علاقة متينة مع ما تناوله في علاقة الإسلام بالعلم، وبالضبط إلى فلسفة الدين، التي يعدّ أحد جهابذتها، ليس في العالم العربي فحسب، وإنما أيضًا في العالم الإسلامي monde musulman، نظرا لما قدمه من قراءات جادة وفريدة فيها، وهو أمر مهم يجب التوقف عنده لتفكيك الطرق التي لامس بها هذا الموضوع.

تقريبا في كل مؤلفاته التي تناولت الظاهرة الدينية phénomène religieux بعامة، نجده يشدد على أهمية تنمية الدراسات العلمية حولها خاصة منها الفلسفية، بما أنها حقل معرفي مستقل بحدوده الإبستيمية، له مناهجه ومفاهيمه ومعضلاته. إذ يعتبر أن اللحظات الأولى المؤسسة للفلسفة الدينية حدثت في العصر الحديث وعصر الأنوار، وبالتحديد مع نهاية القرن الثامن عشر، وعلى هذا الأساس يتأسف على النقص الكبير في هذا المجال الحاصل في منظوماتنا العربية، إن لم نقل إنها تكاد تنعدم، وهو أمر يجب إعادة التفكير فيه بجدية في المؤسسات الجامعة العربية، خاصة وأن المحنة العربية الحاصلة غالبا ما ترجع لعدم التحصيل العلمي للظاهرة الدينية: التي تكاد تكون الظاهرة الأبرز

(1) المصدر نفسه ص ٣١.

لمجتمعاتها. أما ما هو موجود فيها فيعتبرها فيلسوفنا أنها - غالبًا - ما تخلط بين فلسفة الدين، وعلم الكلام، وأحيانا مع علم اللاهوت، أو بينها وبين الميتافيزيقا métaphysique، أو مقارنة الأديان comparative Religion، والدراسات اليهودية والمسيحية والإسلامية والديانات الوضعية.(1)

ففي الواقع - في نظر محمد عثمان الخشت - أن فلسفة الدين حقل مستقل بذاته عن تلك المجالات، وهو يؤرخ لميلاده أنه بدأ مع الدراسات الدينية التي قدمها كانط في كتابه الشهير (الدين في حدود العقل La religion dans les limites de Rison) عندما تناول الدين تناولا عقلانيا حرا، وحلل - نقديًا - الدين من حيث هو دين.

فبما أنه من المواضيع المغرية والمهمة في جميع العصور - بما فيها العصر الحديث - رغم أنه عصر شهد فيه التفكير الإنساني تحولات كبرى حول الإنسان والطبيعة، يجب التوقف عنده والتبصر فيه كما يرى الفيلسوف محمد عثمان الخشت، يقول في ذلك: «يكشف الاستقرار المتأني لنصوص هؤلاء الفلاسفة عن كون اهتمام الفلسفة الحديثة بالدين، لا يقل عن اهتمام فلسفة العصور الوسطى، وإن كان هذا الاهتمام من طبيعة مختلفة، وتحكمه طرق ورؤى فلسفية جديدة، ربما تنتهي أحيانا إلى الإيمان، وربما تنجح أحيانا، وفي أحيان أخرى إلى التجديف المناهض للدين(2)».

وانطلاقا من جملة أهمية حضور سؤال الدين في الفلسفة، يجتهد محمد الخشت في البحث في مرجعياته الاصطلاحية، حتى يؤسس لموضوع الدين تأسيسا علميا، ويرى بأن التعريفات التي خصت الدين متعددة بتعدد المذاهب الفلسفية وفلاسفتها، حول تحديد الماهية الحقيقية للدين. فكل منهم ينظر إلى الدين من وجهة نظر خاصة، وهذا من طبيعة الفلسفة عينها. فالفلسفة ليست كيانا واحدا مثل العلم الرياضي أو الطبيعي، وإنما تتنوع بتنوع الفلاسفة، ونقدم هنا بعض أهم التعريفات التي قدمها الفلاسفة للدين، ويخص بالذكر تعريف كانط الشهير للدين، إذ يقول: «الدين هو معرفة الواجباتdites كلها باعتبارها أوامر إلهية (3)». أما هيجل فيعرفه بقوله: «الدين هو الروح واعيا جوهره، هو ارتفاع الروح من المتناهي إلى اللامتناهي»، وهكذا فإن مفهوم الدين يتحدد باختصار على

(1) محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٩ ص ١٦.

(2) محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ص٧.

(3) نقلا عن محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، المصدر السابق ص١٦.

أنه بحث المتناهي fini عن اللامتناهي infini، بحث الإنسان عن المطلق absolu . ولقد أودعت الإنسانية فيما يعتقد هيجل أفكارها التي كونتها عن هذا الموضوع في الأديان، بالإضافة إلى آرائها عن موقف الروح الإنساني من الألوهية وفكرة الخلود.

ومن هنا، فإن الدين وفق قراءة الفيلسوف محمد عثمان الخشت للمسألة الدينية عند هيجل، هو بشكل عام علاقة الوعي الذاتي بالله، أو بالروح المطلق الذي يحقق ذاته في ذلك الوعي الذي من أجله يكون وجوده، ويستند في ذلك دوما إلى قول هيجل نفسه: «لا يكون الله هو الله إلا بمقدار ما يعي ذاته، وفضلا عن ذلك فإن معرفته بذاته هي وعيه بها بواسطة الإنسان، ومعرفة الإنسان بالله تتحقق في معرفته بنفسه في الله. فالمطلق لا يعي ذاته إلا عبر الإنسان، ومن ثم فإن الدين هو معرفة الروح الإلهي لنفسه عن طريق الروح المتناهي، ويتعين الله في الدين بوصفه ما بعد المتناهي، وفي الدين يرتفع الإنسان من المحدود إلى اللامحدود، ويذهب إلى ما بعد الفردي ويرتقي إلى الكلي. الدين هو ما يشعره الإنسان في وعيه بعدميته nihilisme وتبعيته، فيبحث عن العلة ولا يسترجع صفاءه إلا بعد أن يضع نفسه أمام اللامحدودية[1]».

وفي هذا السياق، يقف الفيلسوف محمد عثمان الخشت عند أحد أهم الفلاسفة الذين اهتموا بالظاهرة الدينية وهو الفيلسوف الاسكتلندي دافيد هيوم Davead Hume ، الذي اعتبر فلسفته الدينية، مهمة للغاية، حيث إنها تصب في تأكيد حضور الوعي الديني conscience religieuse منذ القدم، فهو قديم قدم الإنسان، ومن هذه الزاوية الحفرية يتابع الخشت كل الخطوات التي سايرها هيوم في دراسته للدين، والجدير بالذكر هنا، هو أن الخشت يلقي الضوء على الأحوال الشخصية التي ميزت طفولة هيوم الدينية، كونه نشأ تنشئة دينية صرفة، ونحن نعتبر هذه المحاولة ثمينة علميًا في المقاربة بين المراحل التكوينية الشخصية، ونوعية الأفكار التي قدمها هيوم إلى العالم حول الدين، وهنا يظهر دور التعليم الفلسفي اللاحق؛ وأثره على هيوم ومواقفه من الدين، كتأثره بقراءات جون لوكJohn Locke، وكلارك Clark على سبيل المثال لا الحصر.

وما أثار انتباه الفيلسوف محمد عثمان الخشت حول فلسفة الدين الهيومية، هو أن هيوم قدم قراءات مجددة تختلف كل الاختلاف عن الدراسات الكلاسيكية للدين، خاصة وأنه سعى إلى وضع دراسة علمية وضعية للدين، حدد فيها ما هو أساسي وطبيعي في الاعتقاد

(١)نقلا محمد عثمان الخشت، المصدر نفسه ص١٩.

الديني، من خلال تتبع تاريخ الدين الطبيعي Histoire naturelle de la religion ، الذي يعكس رفضه للتاريخ التقديسي للدين. وبلغة أخرى هو أنه اهتم بالدين الذي أنتج داخل التاريخ، دون الدين الذي يشكل ما فوق التاريخ الذي اهتمت به الكتب السماوية الكبرى بشرحه وتقديمه، وهذه الطريقة اعتبرها الخشت محاولة جبارة قام بها هيوم في قراءته للدين، بما أنه أسس رؤيته للدين على ملاحظة الطبيعة البشرية ذاتها من حيث أهواؤها وحاجاتها ودوافعها، فضلا عن ملاحظات الفاعليات الاجتماعية(1).

وبخصوص هذه المسألة يطرح سؤالين يميزان تفكيره، ومواقفه من الدين، يتعلق الأول بفكرة أصل الدين في العقل، والثاني بأصله في الطبيعة الإنسانية.

وهنا يتعمق الخشت أكثر من أي وقت مضى في تحليله لهذين السؤالين. فبخصوص السؤال الأول الذي يتيح حلا أكثر وضوحا، حيث يدل الإطار الكلي للطبيعة على مبدع عاقل، ولا يستطيع باحث عقلاني بعد تأمل جاد، أن يوقف اعتقاده لحظة بشأن المبادئ الأولى للتوحيد والدين الحقيقيين(2). أما السؤال الثاني الذي فيه يناقش الخشت هيوم جول أصل الدين في الطبيعة الإنسانية، والنقطة التي ناقشها الخشتُ بوضوح هيوم هي: طبيعة الطبيعة البشرية La nature de la nature humaine، لأن تحليل الطبيعة البشرية لا يكشف عن كون الدين أمرًا فطريًا.

الاعتقاد في قوة عاقلة غير مرئية منتشر بشكل عام بين أفراد الجنس البشري في كل مكان وزمان، لكنه ليس عاما ولا كليا، لأنه لا يوجد حوله تماثل في المعتقدات على أي درجة من الدرجات، وذلك أن بعض الشعوب المكتشفة حديثا لا تضمر عاطفة دينية، ولذلك يعتقد هيوم: «أن هذا التصور السابق لا ينشأ من غريزة أصلية، أو انطباع أولي من الطبيعة، مثلما ينشأ حب الذات، والعاطفة بين الجنين وحب الذرية والعرفان بالجميل والامتعاض. لأن كل غريزة من غرائز هذا الطراز راسخة بشكل كلي تماما في كل الشعوب والعصور، ولها قصد محدد ومستمر بدون تغير(3)».

في ضوء تأويل مسألة أصل الدين Interprétation de la question de l'origine de la religion، يتساءل الفيلسوف الخشت جملة من الأسئلة أهمها: ما هي الأسباب

---

(1) ص٧ محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين.

(2) المصدر نفسه ص ٨.

(3) نقلا عن عثمان الخشت، المصدر نفسه ص ٨.

التي أدت إلى نشأة الاعتقاد الديني La croyance religieuse؟، وما طبيعة الحاجات الظنية التي يتجاوب معها الدين؟، وما هي النوازع والأهواء الطبيعية التي تحركه؟، وهل انسحب رفض هيوم للدين من الميتافيزيقا بحكم التجاور المعرفي، والتي هي عقيدة فلسفية حول موضوعات عالم الغيب واللامحسوس، إذًا فما هو الدور الرئيسي الذي قامت به فلسفة هيوم؟ يتساءل الخشت!!

للإجابة عن هذه الأسئلة، يبحث الخشت في نظريات شتى تناولت هذا الموضوع، وفي أغلبها ترى أن شأن الإنسان مع الدين، كشأنه مع مظاهر الحضارة الأخرى، من فنون وعلوم وفلسفات وثقافات، فإن كانت الحضارة الإنسانية عامة هي حركة تطور وارتقاء. فإن الدين بوصفه نشاطا إنسانيا قد مر بمختلف مراحل التطور والارتقاء من الأدنى إلى الأعلى، بدءا من النظرة التعددية إلى الآلهة مرورا بالنظر إليها نظرة هرمية حتى وصلت الإنسانية إلى الوحدانية، وهناك اختلاف في تحديد طبيعة كل مرحلة من مراحل التطور، ولا سيما المراحل الأولى للدين في صورة عبادة المظاهر الطبيعية، والتفسير الحيوي الذي يزعم أن أقدم دين في تاريخ الإنسان L'histoire humaine هو الاعتقاد في الأرواح الفردية وعبادتها، والتفسير الحيوي الذي يرى أن الإنسان البدائي لم يكن يستطيع التمييز بين روح وروح، حيث لم يكن يعرف إلا روحا كلية واحدة سارية في الوجود كله[1]».

أما القسم الثاني من النظريات المفسرة لنشأة الدين، فيتمثل في تلك الوجهة من الاعتقاد التي تؤكد أن البشرية بدأت بالتوحيد monothéisme، الذي يُكْشَفُ لها إما بالتأمل النظري أو بوحي إلهي، والذي لم يكن الشرك إلا مظهرا من مظاهر فساده وهذا ما يتطابق مع ما ذهبت إليه الديانات الكتابية في تاريخها المقدس الظاهر في نصوصها.

أما التفكير العام في عصر هيوم حول المسألة الدينية، كان يبحث في الدين الأول للإنسان، الذي هو التوحيد الإلهي الذي تعرف إليه عن طريق الوحي، ثم جاء إنسان التوحيد وسقط نتيجة الخطيئة في الشرك والوثنية، وثانيهما يقول بأن تعدد الآلهة كان هو أول مظهر للدين في تاريخه، الذي عرفه الإنسان نتيجة التأمل في نظام الكون، والبحث عن علل ظواهر الطبيعة، والقائل بهذا الطرح هو فونتنيل، وهيوم كما يرى الخشت يتفق معه حول تاريخية الشرك الذي كان المظهر الأول للدين، إلا أنه يختلف معه – حسب الخشت – دائمًا في تحديد الأسباب التي أدت بالإنسان إلى الشرك، حيث إنَّ هيوم في هذه النقطة اعتبر أن الشرك كان الدين الأول للإنسان؛ انطلاقا بتسليمه بأن حركة المجتمع

(١) المصدر نفسه ص ١٤.

الإنساني هي حركة تطور وارتقاء، من المرحلة البدائية الأولى إلى مراحل أخرى أرقى. فهو دوما يسير من حالة أدنى إلى حالة أسمى، ومن طور متخلف إلى طور أرفع، حتى يصل إلى مرحلة التقدم والتطور، إذ إنَّ قانون التطور يسير على جميع مناحي الحياة بما فيها الدين، مما يستلزم منطقيا أن الدين الأول الذي عرفته البشرية كان في أدنى صورة له، وهي صورة التعددية الوثنيةpluralisme païenne ، يقول هيوم: «إذا وضعنا في اعتبارنا ارتقاء المجتمع الإنساني من بداياته الجاهلية الأولى إلى حالة الكمال الأعظم التي وصل إليها، فإنه يبدو لي أن الشرك أو الوثنية كانت- أو ينبغي أن تكون- الدين الأول والأبعد قدما في تاريخ النوع الإنساني Histoire du genre humain[١]».

وهيوم يعتبر نظرية التوحيد في أساسها متناقضة، إذ إنَّها تعني أن الإنسانية عندما كانت في حَالَة جهل وبربرية اكتشفت الحقيقة، ولكنها وقعت في الخطأ بمجرد أن حُصلت على التعليم والتهذيب، يقول هيوم: «إنك في هذا التقدير لأنَّك تعي فقط كل ما هو ظاهر من الاحتمال، بل تتناقض أيضا تجربتنا الحالية عن مبادئ وآراء الشعوب الهمجية. إن القبائل الهمجية في أمريكا وآسيا وأفريقيا كلها وثنية، ولا يوجد استثناء لهذه القاعدة[٢]».

وهنا يتساءل الخشت عن حقيقة الشرك كديانة. من خلال النظريات التاريخية التي اهتمت بهذه المواضيع يستنتج هيوم أن أفكار الدين الأول لم تنشأ من التفكير والتدبر في أعمال الطبيعة، وإنما نشأت من القلق الداخلي إزاء ما يحدث في العالم الخارجي، ومن الآمال والمخاوف المستمرة التي عاشها الإنسان الأول؛ لأنه لم يكن على وعي كامل يجعله يفكر نظريا في الظواهر الكونية، ولم يكن قادرًا على التفكير العقلي ومعرفة علل الطبيعة، فضلا عن كونه لم يرق إلى مستوى التفكير إلى درجة افتراض أنها ترد في النهاية إلى علة واحدة كبرى، إذ يكمن المنبع الحقيقي للشعور الديني القائم على الشرك، في مشاعر القلق والخوف والآمال التي كانت تسيطر على الإنسان البدائي، يقول هيوم: «نشأ الدين البدائي للنوع الإنساني من الخوف والقلق من أحداث المستقبل، ومن الأفكار التي يضمرها الإنسان عن القوى غير المرئية وغير المعروفة[٣]».

---

(1) ص١٥ نقلا عن عثمان الخشت، المصدر نفسه.

(2) نفسه ص ١٦ المصدر.

(3) ص١٨ نقلا عن عثمان الخشت، المصدر نفسه.

من الشرك إلى التوحيد Du polythéisme au monothéisme :

وفي ظل استمرار هذا النوع من الدين، ظلّ الإنسان في طور البربرية وفي حالة ضعف، في جو يسود في قلق الحفاظ على الحياة وبقاء النوع الإنساني، والخشت يستنتج من آراء هيوم الفلسفية هذه، أن تعدد الديانات هو ناتج عن تعدد القبائل. فمن التعدد خرجت الوحدة والتوحيد، بعد خضوع القبائل لقبيلة واحدة وهي القبيلة الأقوى نتيجة السيطرة والغلبة كما يقول ابن خلدون Ibn Khaldoun في العمران البشري.

لكن هذه الوحدانية في البداية لم تكن وحدانية صافية تؤمن بإله واحد، وترفض سائر الآلهة، وإنما كانت عبارة عن وحدة الاعتقاد الهرمي التراتبي في سلم الآلهة. حيث أن آلهة القبائل الخاضعة أصبحت في رتبة أقل من إله القبيلة Dieu tribu المهيمنة، ولا تزال تحتفظ بإيمانها، لكن إله القبيلة المنتصرة أصبح هو كبير الآلهة مثلما أصبحت تلك القبيلة هي كبيرة القبائل ورأسها، وفي هذه المرحلة التكوينية كما يحللها الخشت تنشأ الوحدة السياسية والاجتماعية L'unité politique et sociale ، وتتلاشى الفروق القبيلة، وتخلص السيطرة للقبيلة المنتصرة خلوصا يهيئ لها نفوذا شاملا على الصعيد الاجتماعي والسياسي والثقافي، عند ذلك ينبثق التوحيد في العقيدة الإلهية، حيث يسود إله واحد لا شريك له، وهذا يعني وفق خطاب هيوم، أن التوحيد خرج من رحم الشرك.

وفي هذا الصدد يؤكد هيوم كما قدمه الخشت في قراءاته، أن هناك ثمة شِبْهَ اتفاق بين أديان الشرك وأديان التوحيد على وجود قوة كاملة وعاقلة غير مرئية في الوجود، إلا أنهما يختلفان حول طبيعة هذه القوة، وما إذا كانت متعالية ترنسندنتالية أم مُحَايثة مع الشيء، وإن كانت هي واحدة أم متعددة، كما اختلفا حول صفات هذه القوة وخصائصها والمبادئ التي تحكم أفعالها.

ولأن الوجود كله صار ضمن هيمنة إله واحد في الوعي البشري، فقد اجتمعت له صفات لا متناهية، ومع كونها لا متناهية إلا أنها لا تزال لها صفات بشرية بأبعادها اللامتناهية. ففكرة الله أضحت تعني كائنا لا نهائي التعقل والحكمة والخير والعلم والجبروت والعزة، وليس الكمال الإلهي perfection divine إلا هو الكمال الإنساني اللانهائي، وصفات الله الكامل هي صفات الإنسان المحدود والمتناهي.

وهيوم يستنتج هذه المقاربة ليس من عقلانية الإنسان وإنما حدثت بفعل ملكة الخيال التي وسعت من صفات الإنسان إلى مستويات لا نهائية، وهي مستويات إلهية وتمت عملية الإسقاط بين حدي هذا الفهم.

ويؤكد هيوم أن العبادات الدينية ينتج عنها برودة الوجدان، وخمول القلب، وشيوع عادة النفاق والرياء، والسيادة ومبدأ الغرور والزيف. بل يعتقد هيوم أن العبادات adorer التي تنطوي على ثناء على الذات الإلهية تنزل في الحقيقة من قيمة الألوهية، فهي في العموم تعكس ذلك الإله الذي هو على شاكلة الإنسان، إله يشتاق للحمد وللثناء وعلى أنه كائن عاطفي في مقابل عاطفة البشر، وهنا يرى الخشت أن هيوم يذهب إلى ما ذهب إليه قبله الفيلسوف سبنكا، أن العبادة الحقيقية لله هي أن تعرف الله لا غير، وأية عبادة أخرى تُهْبِطُ الإله إلى حالة بشرية متدنية، حيث يستمتع البشر ويعدون بالتملق والهدايا والاسترحام والتوسلات، ولهذا يجب إدانة ذلك النوع من العبادات المؤسطرة ورفضها، وهنا نجد هيوم ينتقد بشدة الديانات الشعبيةreligions populaires بطقوسها وعاداتها بما أنها تأنسن الإله على الطريقة المسيحية.

إن الأسلوب الذي اعتمده محمد عثمان الخشت في تعامله مع المسألة الدينية عند دفيد هيوم، **اتسم بالتحليل والبناء في نفس اللحظة، حينما يقوك بتحطيم الفكرة إلى شظايا متناثرة وتفكيكها، ثم يعيد جمع ما هو منطقي ومتوازن، ويخدم القصد منها بطريقة عجيبة، وهذا الأمر لا نجده عند غيره من المفكرين**، وقد سبقه في ذلك رينيه ديكارت الذي يُعَدُّ واضع قواعد هذه الطريقة في كتابه القيم: «منهج الطريقة»، التي نعتبرها سر جاذبية قراءاته المركزة للمسائل مهما تنوعت وتعددت.

بهذه الروح، يناقش الخشت هيوم في مسائل جوهرية. فهو يرى أن مواقف هيوم حول الظاهرة الدينية غلبت عليها المعيارية والانتقائية، عندما قفز على مراحل مهمة من تاريخ الأديان دون أن يعيرها انتباهًا، ويتضح هذا في تأكيداته على أن المرحلة الأولى للدين كانت مرحلة شرك وتعدد، استنادا لبعض المعلومات التي جاءت من بعض المجتمعات البدائية Les sociétés primitives، التي تؤمن بتعدد الآلهةpolythéisme . ولو كان هيوم في نظر الخشت بذل جهدا كافيا في تقصي الأمر لتبيّن له أن كثيرًا من المجتمعات البدائية كانت تتداول ديانة التوحيد، مثل ما كان سائدا في مصر الفرعونية القديمة، مما دفع الفيلسوف Schelling شلينج في كتابه: «فلسفة الميثولوجيا» إلى القول بأن فكرة ما عن التوحيد غامضة وغير واضحة كانت تسود الإنسانية الأولى، ثم حدث انتقال إلى التعدد والشرك، ومن ثم فإن تأكيد هيوم على أن الشرك والتعدد كان هو المظهر الأول للدين، قد اعتمد على بعض المعلومات الخاطئة والمنتقاة بعناية.

الخشت، يستغرب هذا الخلل الحاصل في فلسفة هيوم الدينية، ووقوعه في بعض الأخطاء العلمية الملفتة للانتباه، عندما أصّر على أن البشرية كانت كلها مشركة ووثنية قبل ألف وسبعمائة عام، مع أن التوحيد كان معروفا قبل ذلك بكثير، مثل ما عرفت به فترة حكم أخناتون Akhenaton ولاوتسي Otse، وبعض حكماء الأوبانيشاد وفي المرحلة الزرادشتية Zradachtah. وهنا يرجع الخشت إخفاق هيوم هذا لمنهجيات النقد التاريخي التي كانت سائدة في عصره، وإلى نقص في تحري المعلومات والمعارف الاجتماعية والأنثروبولوجية المتاحة عن المجتمعات ما قبل الميلاد، ناهيك عن مجتمعات ما قبل التاريخ، والخشت يحمله في ذلك مسئولية هذا القصور، يقول الخشت: «ولعل افتقارَ هيوم لمنهجيات علم النقد التاريخي، وتقصيرَه في تقصي المعلومات، والمعارف الاجتماعية، والأنثروبولوجية؛ المتاحة في عصره عن المجتمعات الإنسانية قبل الميلاد، هو المسئول عن قصور المقدمات؛ التي انطلق منها في تحليله للدين[1]».

بهذا التعثر، لا يخفي الخشت نقده الواضح لهيوم، على أن أفكاره الخاصة بفلسفة الدين كانت متناقضة. فالأساس الذي عالج به هيوم الدين في نظر الفيلسوف الخشت كان متهافتا.

وإذا كان هيوم يزعم أن قضايا الدين لا تخضع للمشاهدة والتجربة العلمية وعلى أساسها رفض الدين، فهو موقف لا يقوم إلا إذا تطابق مع المشاهدة الحية ومع التجربة.

الترحال الثاني : ديكارت وحفلة الأقنعة التنكرية - البحث عن ديكارت الحقيقي -

Descartes et faire la fête des masques de déguisements - Trouvez réel Descartes -

أثناء قراءتي، لقراءة محمد عثمان الخشت، لفلسفة رينيه ديكارت René Descartes، استحضرت مشاهد حفلة الأقنعة التنكرية؛ الضاربة في الثقافة الأوروبية la culture européenne منذ القدم، خلالها، رأيت **محمد عثمان الخشت يبحث عن ديكارت؛ المختبئ خلف قناعه وسط جمع الحضور، وهم يرتدون أقنعتهم التنكرية**، إنها عملية صعبة وشاقة، لا نستطيع أن نميز فيها الباحث عن المبحوث، الكل يبحث عن الكل Tous à

(١) المصدر نفسه ص ٤١.

la recherche de tous les؛ لأن الكل فيها يعرفون من هم، ولكنهم لا يعرفون من هو الآخر، وهنا الكل يقع في لعبة التفكير، والترقب والتوجس، لمعرفة الغير، وفي ظل حالة التوجس هذه تزداد متعة الحضور والشوق لمعرفة من هم خلف أقنعتهم بكل حرارة، وبعد أن يكشف الكل عن وجوههم الحقيقية تنطفئ هذه الحرارة بابتسامات خفيفة ونظرات متبادلة.

أعتقد أنه المشهد نفسه، الذي عاشه **الفيلسوف محمد عثمان الخشت وهو يزيل القناع التنكري عن وجه ديكارت الحقيقي**، ديكارت اللاهوتيّ Théologien Descartes الغارقِ في لاهوتيته، والثَّمِلِ في إيمانه. لماذا المشهد نفسه؟ لأنه المشهد الذي اجتهد فيه محمد عثمان الخشت لإخراج ديكارت الحقيقي من ديكارت الذي عرف في التاريخ بعقلانيته المهذبة، وعلميته الصارمة، ومنهجيته المحكمة.

عمل نعتبره قمة في الجرأة من لدن الخشت، وهو عين الفلسفة، وهنا نتذكر الوظيفة الأساسية التي خص بها هيجل الفلسفة، على أنها القدرة على تحويل ما هو مألوف في عصر ما، إلى ما هو غير مألوف، وهي وظيفة تدخل في صناعة الدهشة على حد تعبير أرسطو.

الأمر نفسه قام به الخشت في قراءته لديكارت أولا، ثم لهيوم فيما بعد في كتابه الرائد: «العقل وما بعد الطبيعة» - تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط- وإذا ما تَسَاءلنا عن سر جرأة الخشت هذه، لقلنا إنَّها تعود إلى قدرته الكبيرة على التأويل والتحكم فيه. حيث نكون جزيئين حينما نكون قادرين على التأويل، وعليه أعتبر محمد عثمان الخشت أحد المؤولين الكبار في الثقافة الإسلامية المعاصرة. فليس من السهل أن تقرأ الشيء بخلاف ما عرف في تاريخه، فأنت بذلك تواجه التاريخ بمدارسه وتياراته، وحينما يوفق المرء في ذلك يكون مصلحا، وبالتالي فلسفة محمد عثمان الخشت هي فلسفة إصلاحية ..

.la philosophie réformiste

تميزت ملاقاته لنصوص الفلسفة الغربية بالتنقيب غير المعلن في النص، لاستخراج ما تُخَبِّئه المعاني والدلالات في صياغاتها العميقة، لانتشال القصد الصحيح من جثث المفاهيم والروابط، وهي عملية تنقيبية علمية لبناء ما هو جديد، يقول الخشت في مقدمة كتابه: أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط: «ليس هذا البحث عرضا تقليديا لفلسفة ديكارت، حيث إنَّه يصعد من المسرح النصي إلى التأويل الفلسفي، عبر قراءة لا تفرق في الجزئيات، لأنها قراءة للنسق في بنائه الداخلي. قراءة كاشفة مشخصة للأعراض، تقف عند لحظات

المنهج لتتفحص مدى عقلانيته، كما تقف عند الفضاء الموجود بين تلك اللحظات أو وراءها، لتتصيد المعنى الباطني الجواني، أكثر مما تتصيد المعنى الظاهري البراني[1]».

إذن، البحث عن المسكوت عنه، أو ما يعجز عنه القول بسبب المراوغة الأيديولوجية، التي تريد التخفي تحت أقنعة العقلانية الحديثة هو المطلوب[2].

إذن حديث الخشت عن كشف الأقنعة، هو من أجل تقديم قراءة مختلفة عن قراءة ديكارت نفسه بمراوغته اللاهوتية بأيديولوجياتها الشاملة، ومن أجل تجريدها من أحاديتها الواهمة.

وما هو جميل في هذه القراءة، هو أنه يفتتحها بتِبْيَان أهمية ديكارت الفلسفية والتاريخية، يقول فيه: «يعد ديكارت من أكثر الفلاسفة إثارة للجدل في تاريخ الفلسفة، بالرغم من المقولة الشائعة عنه، من كونه فيلسوف الوضوح والتميز، والعقلانية الخالصة، ولو كانت هذه المقولة صادقة لما كان ديكارت مثيرًا للجدل حول طبيعة موقفه الفلسفي».

يناقش الخشت الآراء التي تعتبر ديكارت أبا للفلسفة الحديثة، وباعتباره مؤسسا لنسق فلسفي عقلاني انطلاقا من الفكر الخالص ذي الوضوح والتميز، يقول: «وإذا كان أغلب المؤرخين يعتبرون ديكارت طيلة أربعة قرون الماضية» أبا للفلسفة الحديثة Le père de la philosophie moderne «باعتباره مؤسسا لنسق فلسفي، فقد آن الأوان لتمحيص هذا الادعاء[3]». ليؤكد في تمحيصه هذا أن فلسفة ديكارت هي فلسفة لاهوتية بامتياز؛ تتستر وراء أقنعة علمية ومنهجية: «فما العقلانية الديكارتية إلا قناع مراوغ أخفى ديكارت وراءه اتجاهاته اللاهوتية؛ التي لا تخرج عن كونها عقائد مسيحية، وقد ارتدت لباس الفكر الخالص، وتقنعت بأقنعة العقلانية الحديثة[4]».

ويبدأ الخشت مهمته هذه، من نقده للكوجيتو الديكارتي الشهير Le Cogito cartésien célèbre، على أنه لم يكن بالقوة المتوقعة، وبشدة الرسوخ كما أشيع عنه، وأن يكون قاعدة

---

(1) محمد عثمان الخشت، أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ١٩٩٨، ص ١١.

(2) المصدر نفسه ص ١١ محمد عثمان الخشت، أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط.

(3) المصدر نفسه ص ١١.

(4) المصدر نفسه ص ١١.

كافية لنسق فلسفي ضخم ومتكامل الأطراف، إذ قدمه ديكارت إلى العَالَم ناقصًا وهَشًّا، وهو بحاجة إلى تدعيم وتقوية، مع العلم أن صاحبه اعتمد فيه على الله كمبدأ شامل يمتاز بالكمال والصدق المطلقيْن؛ لسد ثغرات قصوره، وهذا الذي جعل من فلسفة ديكارت كلها فلسفة ظاهراتية، قوتها في تجليها أكثر من مضامينها(١). وهو في ذلك يوظف تعاليم المسيحية الكاثوليكية، فضلا عن آلياتها التقليدية، سواء تعلق الأمر بمذهبه، أو بمنهجه، خاصة منها آلية مواجهة الشيطان الماكر، بمساندة الإله الصادق(٢). وبطريقة منطقية، يناقش الخشت فكرة الإله الصادق الحاضرة في منهجه، وبالتالي كانت النتائج معلومة مسبقا، حيث إن الإله الصادق سيقدم للإنسان آلية النجاة التي حددها ديكارت في آلية الفكر؛ وهي آلية عاجزة عن تبصر الحقيقة وهو ما شعر به ديكارت مسبقا فأدخل الضمان الإلهي على الفكر الإنساني.

لم تتوقف تنقيبات الخشت الفلسفية عند هذا الحد، بل طالت أيضا الشك الذي اعتبره هو الآخر مصطنعًا بما أنه افتراضي خالٍ من الواقعية، وهو الشك الذي شبهه بمشاهد السينما الهوليوودية، بطل مغامراتها هو ديكارت نفسه، الذي أخرج نصه بدهاء كبير(٣).

وبنفس الطريقة يناقش الخشت فكرت الضمان الإلهي للفكر الإنساني، حيث يظهر اعتماد ديكارت على الضمان الإلهي عندما بلغ شرط اليقين يقول ديكارت: «إذا وجدت أن هنالك إلها، فلا بد أيضا من أن أنظر هل من الممكن أن يكون مضلا، فبدون معرفة هاتين الحقيقتين لا أرى سبيلا إلى اليقين من شيء أبدا(٤)».

والضمان الإلهي أيضا نجده حاضرا عند ديكارت، في القدرة على التمييز بين الحلم الذي يتراءى لنا في النوم، والتي تأتينا من مصدر خارجي، ومن التمثلات التي تأتينا من العالم الخارجي أثناء اليقظة. فالذي يضمن ذلك ليس الحواس أو الإدراك بمقدار ما يضمنه لنا الضمان الإلهي، والله لا يضمن عدم ضلال الإنسان في سلسلة أحداث مطابقة بين التصورات وموضوعات العالم، بل يضمن كذلك صدق الحقائق الأبدية التي يقوم عليها العالم، وخلاصة هذا التحليل، هي أن الكوجيتو – أنا أفكر إذن أنا موجود Je pense، donc j'existe – ليس بالقوة الراسخة وبحاجة إلى معونة إلهية.

---

(1) المصدر نفسه ص ١٢.

(2) المصدر نفسه ص ١٢.

(3) المصدر نفسه ص ١٣.

(4) المصدر نفسه ص ١٦.

أما في ما يتعلق بقضايا منهج ديكارت، نجد الخشت يؤكد أنه لم يعمل بالقواعد الأربعة التي تضمنها منهجه، ولم يوظفها قط في البحث عن الحقائق، الذي طالما وقع في تناقض مع نفسه في هذه النقطة، خاصة في مناقشته لمبادئ توما الإكويني، عندما صرح أن حقائق الإيمان المسيحي، يجب أن تكون أول ما نصدق به دون البحث عن بداهتها، ولا عن وضوحها، بل جعل من هذه القاعدة فوق كل مبادئه المنهجية الشهيرة، فيذهب إلى وجوب أن نتخذ قاعدة معصومة، وهي أن الوحي هو أوثق بكثير من غيره من المبادئ.

وهكذا يصل الخشت إلى حقيقة مفادها، أن ديكارت الفيلسوف الذي ادعى في منهجه أنه لم يقبل شيئا على أنه حق إلا إذا كان واضحا ومتميزا، يدعو لتكريس اللامعقولية والغموض بحجة أنه ليس من الغريب أن يكون في طبيعة الله وفي أعماله أشياء كثيرة تتجاوز متناول أذهاننا، والغريب هنا، أن ديكارت لا يجعل الفكر مقياسا لعقائد التنزيل المسيحي، بل يجعل تلك العقائد مقياسا لليقين، يقول ديكارت: «إننا ينبغي أن نفضل الأحكام الإلهية لاستدلالاتنا[١]». ويلاحظ الخشت أيضا ملاحظة مهمة، هي أن الطبيعيات طالما كانت سابقة على الميتافيزيقا في تاريخ الفلسفة، لكن مع ديكارت الأمر يختلف عندما أراد أن يؤسس العلم الكلي القائم على وحدة المعرفة، عكس الوضع القائم. إذ جعل الميتافيزيقا هي الأصل ونقطة البدء لسائر العلوم، لأنها في نظره هي بمثابة المقدمة التي تجعل قيام العلوم ممكنة، ومنها الطبيعيات، وهذه دلالة من ديكارت على ربطه التاريخي بين الميتافيزيقا بالعلم الطبيعي، وأن الميتافيزيقا تلعب دورا أساسيا في تكوينه.

إنَّ ديكارت – في نظر الخشت – كان يقدم نفسه كحليف للكنيسة مثلما اتضح من إهدائه كتابه «تأملات» إلى عمداء وعلماء كلية أصول الدين المقدسة بباريس، ويعتبر ديكارت نفسه مُنتميًا إلى معشر المؤمنين بالله وبخلود النفس، ويرى في وظيفة فلسفته هو أن يقنع الجاحدين لنعمة الله عليهم، وهنا يسلم ديكارت بشكل واضح بسلطة الكنيسة ورجال الدين على أحكام الفلسفة، إذ يطلب من علماء كلية الأصول تصحيح ما وقع فيه من أخطاء، بما أنهم منبع الرصانة والحق، والمعرفة الصادقة، والنزاهة، فهو يقول في نهاية كتابه: «مبادئ الفلسفة principes de la philosophie »: «إن وعي جعلني لا أضع آراء جازمة، إلا وأحيلها لسلطة الكنيسة الكاثوليكية، وبحكم أنَّ هؤلاء الأكثر حكمة مني[٢]».

(1) المصدر نفسه ص ٣٤.

(2) المصدر نفسه ص ٥٣.

ويستشهد الخشت أيضا، من المهمة التي أوكلها الكاردينال «دي بيرول» إلى ديكارت قبل اعتكافه في هولندا، وهكذا أراد ديكارت أن يناصر «قضية الله»، ولا غرابة في ذلك وهو تلميذ اليسوعيين الذين قاموا بدور خطير في إقامة الإصلاح البروتستانتي هادفين من ذلك إلى تجديد الكنيسة الكاثوليكية.

الترحال الرابع: الخشت وعقلانية هيوم AL-Khosht et rationnelle Hume

في مقدمة نص «العقل وما بعد الطبيعة تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط Kant»، التي خص بها الفيلسوف المصري حسن حنفي **Hassan Hanafi** محمد عثمان الخشت، **يعتبر فيها دراسته هذه دراسة نموذجية لفيلسوف مختلف، دراسة جادة على جميع الأصعدة. فقد اعتبرها حنفي دراسة متوازنة ومنظمة قامت على تبصر دقيق حينما تمكن من تأويل فلسفة هيوم تأويلا جديدا، تعكس قدرة مؤولها على استيعاب تاريخ الفلسفة، بأوجه جديدة مشحونة بالمقارنة والاستنتاج.** وأهم ما حملته دراسته هذه في نظر حسن حنفي، هي حملها لعلامات الجرأة والوضوح، وما تكشفه العلاقة الجدلية بين مباحثه وفصوله المتوازنة. هيوم الحاضر في نصوص كانط، وفي مقابل استحضار كانط داخل متن هيوم وهو استحضار خشتي بامتياز، وأن المسافة الحاصلة بينهما - كلاسيكيًا - اختزلت بفضل الخشت، ولم تعد مسافة تناقض واختلاف كما أشيع في تاريخ الفلسفة عنها، بقدر ما أصبحت وفق قراءة الخشت لها نموذج للتماثل والتطابق والتكامل، **وهو بذلك في نظر حسن حنفي بمنزلة الفارابي عندما** قرّب بين هرمين كبيرين- أفلاطون وأرسطو- وروح الفارابي التوفيقية تحضر في محمد عثمان الخشت من جديد، بفضلها قدم رؤية جديدة، لتاريخ الفلسفة الغربية تتجاوز الصراع التقليدي، منذ بداية العصور الحديثة بين العقلانية والحسية، المثالية والواقعية، الصورية والمادية، تَوَلّدَت عنها رسائل أخرى للجمع بين ديكارت وبيكون، بين ليبنتز ولوك قبل كانط وهيجل، وبين هيجل وماركس Marx فيما بعد، وشهادة حسن حنفي هذه جاءت في وقتها المحدد لتتوج أعمال محمد عثمان الخشت، وكما يقال: وقد شهد شاهد من أهله.

يقول الخشت: «إننا حين نلقي نظرة على ما أنجز حول فلسفتي هيوم وكانط، نجد أنها دأبت على تناول فلسفة كل منهما في معزل عن الأخرى. وفي الحالات القليلة التي يتعرض فيها بعضهم للعلاقة الفلسفية بينهما، فإن ذلك لا يستغرق منه سوى القليل من العبارات أو الفقرات، مكررا تكرارا حرفيا لما قاله كانط نفسه عن علاقته بهيوم، على أنه

أيقظه من سباته الدوغماطيقي، ومن أن تلك اليقظة الكانطية قد تمخضت عن الإجابة عن مشكلة هيوم، وفضلا عن ذلك، فإن تلك البحوث عن هذين الفيلسوفين لا تخرج عن كونها عرضا أو تقديمها لفلسفتها[1]».

وهنا يقف محمد عثمان الخشت مفككا تلك العلاقة التقليدية التي تربط كانط بهيوم، كما تتصور تلك الدراسات، أن العلاقة بين هيوم وكانط هي علاقة تضاد وتصادم بين فيلسوف تجريبي وآخر عقلاني، مؤكدة على أن هيوم قد هدم الميتافيزيقا démolition de la métaphysique ورفضها كلية.

انطلاقا من وجود مبررات وقرائن كما يؤكد الخشت، جعلته يعيد النظر من جديد في المقدمات المرفقة، وذلك أن تلك النصوص والدراسات تُظْهِرُ – وبشدة – زيفَ التجريبية الإنجليزية، وكونها تجريبية هشة، وبالتالي ترفض وصف هيوم بالتجريبي الصارم، وتعده عقلانيا ديكارتيا قد قام برسم صورة واقعية للإنسان والطبيعة، إلا أننا في هذه النقطة بالضبط لا أعرف أيَّ الديكارتييْن يقصد! هل ديكارت اللاهوتي الذي كشفه هو نفسه في كتابه: «أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط» أم ديكارت العقلاني الذي قدمه لنا تاريخ الفلسفة، ويبدو أن الخشت لا يتعامل مع ديكارت الذي اكتشفه هو بقدر ما يتعامل مع ديكارت العقلاني، وهذا الأمر يبدو أنه يتطلب المزيد من البحث.

يؤكد الخشت أن هيوم حاولَ اتخاذ الميتافيزيقا علما عن طريق استرشاده بالنهج الذي اعتمده نيوتن في مجال الميكانيكا السماوية، وتطبيقه على دراسة الفاهمة البشرية، وبالتالي السعي للانتقال من أحكامنا الجزئية التي نطلقها على الأشياء إلى مبادئها الأعم. وقد توصل هيوم في هذا الصدد إلى أن هناك ثلاثة قوانين أصيلة أولية تحفظ النظام في الذهن مثلما يحفظ قانون الجاذبية نظام الكون.

يقول هيوم: «تحصيل الميتافيزيقا الحقة بشيء من العناية لتحطيم الميتافيزيقا الزائفة والدخيلة[2]». وبهذا يتساءل الخشت قائلا: ألا يثير تشكيك هيوم في الحواس إلى دلالة صريحة تقول إن هيوم فيلسوف عقلاني لا سيما أننا اعتدنا من الفلاسفة العقلانيين أن

---

(1) محمد عثمان الخشت، العقل وما بعد الطبيعة، تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ٢٠٠٨ ص١١.

(2) المصدر نفسه ص ١٤.

يصدر منهم مثل هذا التشكيك؟[1]. وبعد بحث مظن جاب فيه كل جزئيات فلسفة هيوم وكانط يصل إلى النتائج التالية:

– تبين للخشت أن كُلًّا من فلسفة هيوم وكانط كانتا أكثر الفلسفات استجابة للثورة العلمية، الحديثة، حتى إنهما أقاما مشروعهما الفلسفي، على أساس التحولات العلمية التي بدأت بكوبرنيقوس واكتملت مع نيوتن، فبالنسبة لكوبرنيقوس، فقد تجلى كيف أن فهم هيوم ثورته العلمية على أنها البذرة الأولى لموقف كانط.

– كان هيوم يقتدي بمنهج ظاهره تجريبي وباطنه عقلاني، مما يؤكد أن هيوم كان عقلانيا، وإن لم يكن على وعي مباشر بذلك، وبالتالي لم يتمكن من تحديد موقعه الفلسفي بدقة، ولم يتمكن من التنظير له، لأنه ببساطة ليس على دراية بحرب المواقع في تاريخ الفلسفة، أو حسب الاستعمال الديني لها حيث كان امتدادًا للتقليد العقلاني في الفلسفة الغربية؛ الذي يبحث عن اليقين خارج التجربة وبعيدا عن الحواس، مع أن فلسفة هيوم كانت من جهة أخرى منقطعة انقطاعا ابستيمولوجيا مع ذلك التقليد.

وعليه قام هيوم بتلقيح العقل بالتجربة، وأقام حوارًا خَلَّاقًا بينهما، إلا أنه حوار تكون فيه الأولوية للعقل على حساب التجربة. فقد آمن هيوم بالأسبقية المنطقية للعقل، لكن على العقل نفسه أن يتعلم من التجربة، وأن يتخلى عن انغلاقه الدوغماطيقي على ذاته. فالعقل يسبق التجربة باشتماله على مبادئ ثلاثة هي: التشابه، والتجاور في المكان والزمان، والعلية، وعليها جاء كانط فيما بعد بمواقفه الشهيرة من الميتافيزيقا، التي هي ليست إلا امتدادًا لمواقف هيوم منها. فلقد كان هيوم بحق ميتافيزيقيا نقديا من نوع خاص[2].

وعلى أعقاب هذه الدراسة النوعية يكمل محمد عثمان الخشت رحلاته الفلسفية، التي بدأت من ديكارت وانتهت عند كانط، مؤرخا بها لامتداد عقلاني كبير الأمر الذي تشكّل مع فلسفاتهم، وما قيل سابقا عن تباين فلسفاتهم ليس هو إلا القفز على الحقائق التي حدثت بسبب سوء التقدير والفهم، **وبعد هذه الرحلات يعود محمد الخشت من ديار الضيافة لينزع قناعه عن وجهه ويستريح، وهو بحق فيلسوف الترحال philosophe nomade.**

(1) المصدر نفسه ص ١٥.

(2) المصدر نفسه ص ٢١٩.

الفصل الرابع

الخُشت.. ووجه آخر للفيلسوف

ظاهرة الاشتباه في الفلسفة الحديثة

د.غيضان السيد علي*

الفلسفة ليست قوالب ثابتة ونظريات جامدة، بل هي نظريات حيوية ومواقف تفسيرية ديناميكية للكون وللحياة. يبدع الفيلسوف نظرياته الفلسفية من خلال نصوصه ومؤلفاته، لكن هذه النصوص وتلك المؤلفات لا تبوح للباحث بأسرارها ومكنوناتها من أول وهلة، بل تتمنع كثيرًا على راغبي الوصول إلى كنهها، أو كما يقول فيلسوف التفكيكية الأكبر جاك دريدا: «لا يكون نص نصا إن لم يُخْفِ على النظرة الأولى، وعلى القادم الأول، قانون تأليفه وقاعدة لعبه»[1]. فتأتي التفسيرات له مختلفة ومتباينة إلى درجة كبيرة، قد تصل إلى حد التعارض الكامل الصريح. وهو ما يمكن أن نطلق عليه لفظ «الاشتباه» في الفكر.

فالاشتباه سمة لكل ما يحتمل تفسيره أكثر من دلالة ويعني: «وجود المتعارضين في آن واحد، وإمكان الحكم على الموقف كله ابتداءً من أحد المتعارضين، وبالتالي وجود حكمين متعارضين على شيء واحد»[2].

وينقسم الباحثون هنا إلى قسمين، القسم الأول: وهو القسم الغالب على الثقافة العربية ويشمل عددًا غير قليل من الباحثين العرب، وهو التسليم بما هو شائع من تفسيرات عن هذا الفيلسوف، أو ذاك، ثم المضي قدما على إثبات ذلك الشائع وما يترتب عليه من نتائج. أما القسم الثاني: وهو يمثل عددًا قليلًا جدًا من الباحثين الذين لا يسلمون بما هو شائع، ولا يقفون عند ظاهر النص، ولكن يثابرون على قراءة النصوص، وربطها ببعضها البعض، للوقوف على حقيقتها، مُصرين على فض مغاليقها، وسبر أغوارها: للوقوف على حقيقتها الجوانية.

---

* مدرس الفلسفة الحديثة بكلية الآداب جامعة بني سويف.

(1) جاك دريدا: صيدلية أفلاطون، ترجمة كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٨، ص٧٢.

(2) حسن حنفي: قضايا معاصرة، الجزء الثاني، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ت، ص ١٧٢.

ويأتي على رأس هؤلاء المفكر الدكتور محمد عثمان الخشت الذي يقر بوجود ظاهرة الاشتباه في الفلسفة الحديثة، ويميل إلى استخدام لفظ «الاشتباه» كسمة لما هو متعدد المعنى، ويحتمل أكثر من تفسير. كما يرى أن هناك تقاربًا بين لفظ «اشتباه»، ولفظ «متشابه» وهو لفظ قرآني أصيل استخدمه الأصوليون، ويبلغ هذا التقارب بين اللفظين درجة أنه يمكن استخدام كل منهما محل الآخر، دون إخلال بالمعني، ومن ثم يقرر أن المعنى الفلسفي لهذا اللفظ لا يختلف كثيرًا عن المعنى الأصولي، فالمتشابه عند الأصوليين: هو غير المحكم الدلالة أو ما اشتبه معناه، أو ما تعارض فيه الاحتمال، وهو بهذا المعنى عكس المحكم؛ المحدد المعنى؛ الذي لا يتطرق إليه إشكال، أو احتمال. فلا فرق إذن بين «الاشتباه» و«المتشابه» عند الفلاسفة والأصوليين، وإن كان الأصوليون يستخدمونه في مجال العقيدة والشريعة، والفلاسفة ومؤرخو الفلسفة يستخدمونه في نظرية التأويل، أو غيرها من المجالات الفلسفية(١).

ومن هذا المنطلق يكشف لنا الخشت عن ذلك الاشتباه في فكر الكثيرين من فلاسفة الفلسفة الحديثة، وإن كنا سنعمل على إيضاح ذلك الاشتباه، في فلسفة ثلاثة من أكبر فلاسفة الفلسفة الحديثة، وهم الفرنسيان رينيه ديكارت وجوتفريد فيلهلم ليبنتز، والإنجليزي ديفيد هيوم من خلال مؤلفات الخشت؛ التي لم ترض لنفسها الوقوف عند ما هو شائع ومشهور، وأبت إِلَّا أَنْ تُسْقِطَ الأقنعة؛ لتكشف عن الوجه الحقيقي لهذا الفيلسوف أو ذاك.

أولاً: الاشتباه في فلسفة ديكارت:

يقوم الخُشت في البداية بالتساؤل حول فلسفة ديكارت: هل هي متشابهة أم محكمة الدلالة؟ وهل تنطوي على مواقف غير واضحة ومتميزة، أم فلسفة تعطي نموذجا للفكر الواضح والمتميز؟ هل هي عقلانية أم لاهوتية؟ وهل العقلانية فيها أمر محسوم أم أن العقلانية مجرد قناع أخفى وراءه ديكارت اتجاهاته اللاهوتية؟ وهل هي فلسفة تتخذ نقطة بدئها من الإنسان أم من الله.... من الفكر الخالص أم من الضمان الإلهي؟ وهل هي فلسفة تعتمد على معيار الوضوح والتميز في معرفة الحق من الباطل، أم تعتمد على الصدق الإلهي؟

---

(١) محمد عثمان الخشت: أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠١١، ص ١٠.

ويبدو ديكارت في موضع اتهام، وعليه أن يجيب عن هذه الأسئلة إن كان يريد أن يثبت أنَّه عقلاني الاتجاه، وأنه يستحق أن يلقب بحق بأبي الفلسفة الحديثة، وفيلسوف الوضوح والتميز كما وسمته العديد من الدراسات الأجنبية والعربية(١).

بدا ديكارت في العديد من الكتابات التي تتحدث بلغات شتى باعتباره مُؤَسِّسًا للفلسفة الحديثة، وأنه أكبر داعية للمنهج العقلي وتطبيقاته في الفكر والحياة، ومع ذلك نجده يستثني من ذلك الدين، والكتاب المقدس، والعقائد الكنسية، والأخلاق والعادات والتقاليد والعرف، وأنظمة الحكم ونظم الدولة! الأمر الذي يدعو حقا للوقوف عنده؛ حيث إن استثناءاته هذه تجعله أكبر داعية للمحافظة على الموروث، وللإبقاء على التقاليد، والتمسك بالقديم.

ومن هنا يبدو جليا مفهوم «الاشتباه» في فلسفة ديكارت، وخاصة مع أكبر القضايا الديكارتية- كما يبين بوضوح الدكتور الخشت- وهو «الكوجيتو» مبدأ ديكارت الشهير «الأنا أفكر» إذ لم يكن بالقوة والرسوخ بحيث يشكل مبدًا كافيا لاستنباط نسق فلسفي متكامل؛ تتوالى فيه سلسلة الحقائق؛ إنه لا يعدو أن يكون – وفق العرض الديكارتي له – مبدًا هَشًا يستلزم مساندةً؛ ولهذا أدخل ديكارت مبدأ الإله الكامل الصادق لمعالجة جوانب القصور في «الكوجيتو»(٢).

ومن ثم يبرهن الدكتور محمد عثمان الخشت على القضية المحورية، والتي تعبر عن وجود الاشتباه في فلسفة ديكارت، ففي حين يعتبره الكثيرون رائد الفلسفة العقلية في العصر الحديث، يرى الدكتور الخشت أن هذه العقلانية ليست سوى مظهر أخفى ديكارت وراءه اتجاهاته اللاهوتية؛ التي لا تخرج عن كونها عقائد المسيحية، وقد ارتدت لباس الفكر الخالص، ورفعت لواء العقلانية الحديثة.

فالشك الديكارتي ما هو إلا شك مصطنع، شك افتراضي، وليس شكا حقيقيا يعبر عن حالة واقعية، لاسيما أن ديكارت يعلم النتيجة التي سيصل إليها من خلال هذا الشك، كما يعلم مسبقًا طرق الخروج منه؛ وهو الأمر الظاهر من سياق منهجه الشكي؛ الذي تتغلغل فيه روح «التأهب» للوصول إلى اليقين، وروح الإيمان بالله «المخلص»

(1) Look for example: Blackburn: The oxford Dictionary of philosophy, University press,1997, p.100. and also: Cottingham: "Introduction" To Descartes: Selected philosophical writings,Cambridge:,1988.p vii.

(2) محمد عثمان الخشت: أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، ص١٣.

الذي يفترضه منذ اللحظة الأولى، عندما طرح إمكانية وجـود إلـه مخادع كـاحتمال مـن احتمالات الشك، ثم سارع باستبعاد هذه الإمكانية، فـالله كامـل وصـادق ولا يمكـن أن يَخْدَعَ. وهذه القضية هي التي سينبني عليها المذهب كله بعد الانتهاء من الشك. ومن هنـا يرى الدكتور الخشت أن شك ديكارت لهو أشبه بالعقدة التي يـضعها الروائـي في روايتـه منتقيا من الوقائع مـا يـشاء، ومـستبعدا مـا يـشاء (الـدين المسيحي، الأخـلاق، النظـام السياسي)، وهو يعلم مسبقا كيف سيحل العقـدة التـي اختـار مفرداتهـا في الروايـة، أمـا العقدة الحقيقية أمام العقل فإنه لا يتعرض لها ولا يطرحها لا لشيء إلا لأنه حَلٌّ مُسْتَعْصٍ على الاستدلال العقلي. وإذا ما اضطرته الظروف لمواجهتها، فإنـه يـسارع بمناقـضة كـل المبادئ التي أقرها من قبل لحل العقدة المنتقاة، أعني مناقضة مبادئ المنهج وقواعده[١].

ولا أدل على ذلك مما قاله في القاعدة الأولى من قواعد منهجه العقلاني؛ وهي القاعدة الذهبية التي تنص على: «ألا أقبل شيئًا على أنه حق، ما لم أعرف يقينا أنـه كـذلك، بمعنـى أن أتجنب بعناية التهور، والسبق إلى الحكـم قبـل النظـر، وألا أُدْخِـلَ في أحكـامي إلا مـا يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز، بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك»[٢]. ومع ذلك نجده يصرح في أكثر من موضع في كتابه «مبادئ الفلسفة» بـأن حقـائق الإيـمان المسيحي يجب أن تكون أول ما نصدق به، دون البحث عن بداهتها، ولا عـن وضـوحها وتميزها، بل ويجعل هذه القاعدة فوق كل مبادئه المنهجية الشهيرة؛ فيذهب إلى وجوب أن نتخذ لنا قاعدة معصومة؛ وهي أن ما أوحى الله به هو أوثق بكثير مما عداه![٣].

وهكذا يتنكر ديكارت لأول قواعده المنهجية ويضع الإيمان فوق العقل، ويصرح بذلك تصريحا لا يجدي معه تأويل حيث يقول: «يجب علينا أن نؤمن بكل ما أنزله الله، وإن يكن فوق متناول مداركنا»[٤]. وغير ذلك مما يدعم هذا الرأي وقد أورده الدكتور الخشت في ثنايا كتابه «أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط».

(1) المصدر السابق، ص ١٦.

(2) ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة محمود الخضيري، سميركو للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٨٥ ص٧٥.

(3) ديكارت: مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٧٠، ٧٦. وأنظر أيضًا: محمد عثمان الخشت: أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، ص١٠.

(4) ديكارت: مبادئ الفلسفة، ص ٧٠.

وإذا كان ديكارت قد أعرض عن تطبيق قاعدته المنهجية الأولى فإنه أيضًا لم يطبق القاعدة الثانية الخاصة بالتحليل، ولا القاعدة الثالثة الخاصة بالتركيب، والسير من الأبسط إلى الأعقد، أي إنَّه لم يطبق هاتين القاعدتين على ما ظنه الأحكام الإلهية المعبر عنها في الإنجيل، ولم يسأل نفسه: لماذا يطالبنا الله بأن نؤمن بأشياء تعارض العقل الذي منحنا إياه؟ أليس العقل من أعمال الله كما أن الوحي من أعمال الله؟ ومن هنا يفرض السؤال الآتي نفسه: هل أعمال الله يعارض بعضها بعضا؟! هكذا يرفع ديكارت بعض العقائد غير المفهومة والغامضة – على حد تعبير الدكتور الخشت- فوق التحليل والاستدلال العقليين، ويتلمس براهين ومبررات تقليدية لتسويغ التسليم بها. إنه لا يطبق عليها شكه المنهجي ولا أيا من مبادئ منهجه [1].

كما يعد الدكتور الخشت قبول ديكارت لنظرية ملغزة مثل نظرية ثنائية البدن والنفس مع خفاء كيفية عملية التفاعل بينهما، لا يجعل من المستغرب على مستوى آخر أن يسلم ديكارت على نحو واضح بسلطة رجال الدين على أحكام الفلسفة، إذ يطلب من علماء أصول الدين تصحيح ما وقع فيه من أخطاء، فهم منبع الرصانة والمعرفة والأكثر فطانة ونزاهة على حد تعبيره [2].

كما أن افتراض ديكارت للشيطان الماكر – الذي يتلاعب بعقولنا، ويضلل حواسنا، ويصور لنا الوهم على أنه حقيقة –[3]، يعكس لنا من خلال هذا التصور مكونًا من مكونات الإيمان المسيحي؛ الذي يؤمن بوجود شيطان ماكر يلعب دورًا رئيسيًّا في محاولة إضلال بني الإنسان.. وتظهر النزعة اللاهوتية عند ديكارت ليس في هذا فقط ولكن تتجلى بصورة واضحة في كيفية التغلب على هذا الشيطان، فطريقة التغلب على الشيطان واحدة في الفلسفة الديكارتية وفي المسيحية، فالتغلب على الشيطان في المسيحية يكون عن طريق الاتحاد بالمسيح بالإيمان والصلاة التي تساندها دوما صلاة يسوع، أي التخلص منه يكون عن طريق الله، نفس الآلية في مذهب ديكارت؛ فالله الكامل هو الذي يمنع هذا الشيطان الماكر من التلاعب بعقولنا. ويناقش الخشت بعض النصوص التي تثير الاشتباه عند ديكارت، والتي قد توحي إلى القارئ بأن آلية النجاة من الشيطان الماكر هي أدلة

(1) محمد عثمان الخشت: أقنعة ديكارت العقلانية، ص٢٧.

(2) المصدر السابق، ص٣١.

(3) J.H. Hick: Philosophy of Religion, London, prentice, Hall International,1988,p.58.

عقلية فكرية لينتهي إلى القول بأنه «لولا الضمان الإلهي لما استطاع ديكارت مواجهة الشيطان الماكر وعبور نهر الشك، ولولا الصدق الإلهي لما انتهت حالة الشك الديكارتية التي يغذيها الشيطان»[1]. فكما يقول بعض الباحثين معلقا على هذا الرأي: «فشك ديكارت كان قد أوشك أن يلتهم نفسه لولا أن أدركه ضمان الصدق الإلهي»[2]. وعلى هذا يكون الله عند ديكارت هو: «أرحم الراحمين، وهو المصدر الأعلى للحقيقة»[3].

كما يذهب الدكتور الخشت ليؤكد على وجهة نظره في تهافت عقلانية ديكارت، إلى البرهنة على أن ديكارت لم يكتف بتأسيس العلوم الرياضية والطبيعية على مفهوم الإلوهية، بل أعطى لهذا التأسيس سلطة لاهوتية ربما تزعزع العقلانية الديكارتية، حتى يصف ديكارت من يعترض على تفسيره المقدم بأنه من المعترضين على أفعال الله وتدبيره، وكأنه يفكر بعقلية التكفير التي هي إحدى الآليات الأصيلة في الفكر اللاهوتي. وهكذا يعد ديكارت نفسه في معشر المؤمنين بالله وبخلود النفس، والوظيفة التي يضعها لنفسه هي إقناع الكافرين بحقائق الإيمان الكبرى عن طريق العقل الطبيعي، وكأن العقل قد خُلق ليكون في خدمة الإيمان المسيحي، ومن ثم تعود الفلسفة لممارسة دورها في العصور الوسطى كخادمة للدين المسيحي.

وهكذا يثير الخشت مفهوم «الاشتباه» في الفلسفة الديكارتية في مقابل من جعلوا من ديكارت أكبر داعية للمنهج العقلي في الفلسفة الحديثة.

ثانيًا: الاشتباه في فلسفة ليبنتز:

تذهب العديد من الدراسات إلى اعتبار ليبنتز أحد ممثلي الاتجاه العقلي في الفلسفة الحديثة، فيري رسل أنه (أي ليبنتز) رفض الفلسفة التافهة أي المدرسية وأنه أفضل نموذج لفيلسوف يستخدم المنطق كمفتاح للميتافيزيقا[4]. كما يرى يوسف كرم أن ليبنتز قد تابع العقلية الحديثة...وقد بين المذهب العقلي تبيينًا منطقيًا ومضى معه إلى نتائجه

(1) محمد عثمان الخشت: أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، ص ٤٣.

(2) صلاح قنصوه: الموضوعية في العلوم الإنسانية، دار التنوير، الطبعة الثانية، ١٩٨٤، ص٢١٨.

(3) ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.، القاهرة، د.ت، ص ٨٠.

(4) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الثالث، الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢، ص١٣٩.

المحتومة[1]. كما يذهب حسن حنفي إلى وجود بعض الجوانب التقدمية في مذهبه، مثل المزيد من العقلانية في الدين[2]. وغيرها من الكتابات التي تؤيد هذا الرأي وهذا يعني أن ليبنتز كان يقدم آراءه الفلسفية ضمن منظومة العقلانية النقدية التي يكون دور العقل فيها هو السؤال... التفسير، لا الإجابة...التبرير، وهذه الحال الأخيرة تقف على النقيض من الحالة الأولى، فالأولى أي (السؤال...التفسير) هي العقلانية النقدية التي تضع العقل فوق كل شيء فهو أداة نقدية ومقياس وميزان، أما الحالة الثانية فهي عودة صريحة لعقلانية العصور الوسطى اللاهوتية، إذن نحن بين عقلانية نقدية وعقلانية تبريرية يبرز من خلالها مفهوم «الاشتباه» في فلسفة ليبنتز.

وفي مقابل صورة العقلانية النقدية التي يقدمها بعض الباحثين لليبنتز، **يقدم الدكتور الخشت تأويلا آخر يكشف عن وجه ليبنتز الآخر؛ وهو الوجه اللاهوتي، أو صاحب العقلانية التبريرية**، فيعمل جاهدا كي يقدم لنا كيف بذل ليبنتز قصارى جهده من أجل تبرير العقائد اللاهوتية، ورفعها فوق معيارية العقل باعتبارها حقائق قصوى يعجز العقل عن فهمها؛ فالعقل قاصر ومحدود، وعليه أن يتقبل أسرار المسيحية في إذعان مطلق[3].

ولاريب أن موقف ليبنتز- من وجهة نظر الدكتور الخشت- هذا يعد إعاقة لنمو فاعلية العقل النقدية تجاه اللامعقول، وإيقافًا لقصدية الفكر نحو فهم اللامعلوم باعتباره يمثل تحديًا للعقل، واستفزازًا لقدراته على نحو يجعله يسعى لاكتشافه وفهمه. وهنا ينبه الدكتور الخشت على ضرورة التمييز بين نوعين من العلاقة: علاقة العقل باللامعلوم في المعرفة العلمية، وعلاقة العقل باللامعقول في لاهوت ليبنتز. ويقرر أن علاقة العقل باللامعلوم علاقة ايجابية منتجة؛ حيث إن اللامعلوم يمكن أن يصير بالبحث المتواصل معلومًا، وتمثل هذه العلاقة مرتكزا لتقدم المعرفة العلمية بالعلم والحقيقة. أما علاقة العقل باللامعقول أو بما سماه ليبنتز «ما فوق العقل»، فهى علاقة سلبية مستسلمة؛ لأنها تسلب من العقل معياريته، وتضعه خارج إطار إمكانية فهم الأسرار اللاهوتية المقدَّمة

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، الطبعة الخامسة، القاهرة، د. ت، ص١٤٠.

(2) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١، ص ٢٦٠.

(3) محمد عثمان الخشت: فلسفة العقائد المسيحية – قراءة نقدية في لاهوت ليبنتز، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٠٩.

بوصفها الحقيقة المطلقة، وتسحب منه حق الحكم عليها، مع إنها تطالبه في الوقت نفسه بالإذعان التام لها[1]. وهذا أكبر ذريعة لضرورة معالجة «الاشتباه» عند ليبنتز.

فليبنتز حين يعمل على تسويغ اللاهوت للأسرار الدينية على أساس وضعها فوق العقل، هو إزاحة للوعى العقلى عن ممارسة دوره في فهم الحقيقة والتمييز بين الحق والباطل، وإحباط لفاعليته التي تحفزه لاكتشاف اللامعلوم أو على الأقل تقليل مساحته تدريجيًا. فليبنتز يجهد نفسه لعقلنة الأسباب التي تكرس القطيعة المعرفية مع المجهول، وترسخ مجتمع السحرة الذى يعطى اللامعقول سلطة الغيب المقدس الذى يتطلب الاستسلام للأسرار. والاستسلام التام في اللاهوت يمهد ويستلزم الاستسلام التام في السياسة[2].

ومما يدعو للتحفظ أن ليبنتز الذى رفع عقيدة الثالوث باعتبارها سرًا فوق العقل وخارج معاييره، قام بتقديم تفسير(شبه عقلاني) لعقيدة الثالوث لكى تبدو مفهومةً، وغير معارضة للمبدأ العقلى الثابت الذى ينص على: «أن الأشياء المساوية لشيء ثالث يكون كل منها مساويًا للآخر». فكيف يرفع ليبنتز الثالوث فوق معايير العقل، ثم يحاول في الوقت نفسه – سيرًا على استراتيجيته في الدفاع والتبرير – تسويغه عقليًا بتأويله وفق معايير العقل على النحو الذى يجعله غير مناقض لمبدأ عقلى؟! إن محاولة ليبنتز إنزال هذا المبدأ العقلى الثابث على سر الثالوث، عبر إعادة تأويل أقانيم الثالوث، بغرض جعل العلاقة بينها مفهومة للعقل، تتناقض مع رفعته لهذه العقيدة فوق العقل، كما أن تأويلها يتعارض بوضوح مع كونها سِرًا[3].

كما أن ثمة صعوبات تواجه رفع ليبنتز للأسرار العقائدية فوق العقل مع المطالبة بالإيمان بها، وهى: لماذا يقدم اللاهوت العقائد الجوهرية بوصفها أسرارًا لا يستطيع الإنسان أن يفهمها وفق معاييره العقلية، وإذا ماطلب العقل براهين قاطعة، قيل له: آمن أولًا.. فهذه العقائد تجاوز أي عقل إنساني. إن هذه الموقف يضع الإنسان في مأزق حقيقى إذ عليه أن يؤمن بما لا يستطيع أن يعقله! ثم ألا يمكن أن يكون مثل هذا الموقف الذى يطالبنا اللاهوت به ذريعة لأية أسطورة، أو خرافة؛ تقدمها أديان أخرى بوصفها الحقيقة المطلقة، وعندما

(1) المصدر السابق، نفس الموضع.

(2) المصدر السابق، ص١١٠.

(3) المصدر السابق ص١١٣.

نحتج عليها منكرين يسارع القائمون عليها بالقول إنها فوق العقل ومن ثم يطالبوننا بالإيمان بها أولًا؟! إن حجية ليبنتز هنا – وهي حجية اللاهوت بأسره – تصلح أن تكون منفذًا لإنقاذ أية خرافة في أية ديانة وضعية! إنها يمكن أن تبرر الثالوث الهندوسى، مثلما يمكن أن تبرر تاسوع أون أقدم نظرية في الخلق[1]. كما يتساءل الدكتور الخشت في عجب عن تلك البرهنة التي يقوم بها ليبنتز ليثبت أن عقيدة الثالوث حقيقة سرمدية قائلًا: أليس من العجيب أن يكون العقل قادرًا على معرفة الحقائق السرمدية والوقوف على ضرورتها التامة، بينما هو عاجز بإطلاق عن تعقل العقيدة الجوهرية والوقوف على ضرورتها؟![2].

كما يظهر تناقض ليبنتز العقلي في تبريره للمعجزات، حيث أصر على إنها خرق وتجاوز للأسباب الطبيعية؛ فالعناية الإلهية تربك المنظومة الطبيعية وتوقف الآلية الكونية من آن إلى آخر لتظهر معجزة أو أكثر. وكأن الله غير قادر على البرهنة على الحق دون مخالفة السنن التي وضعها للطبيعة من قبل! سبحانه وتعالى عما يصفون.. وعلى ذلك يقرر الدكتور الخشت أن العقلانية كانت تستلزم من ليبنتز إعمال قواعد ومعايير عقلية؛ للدلالة على الحق من داخله، لا من أمور خارجية خارقة تناسب المرحلة الحسية في الوعى الإنسانى، لكن عندما يتجاوز هذا الوعى المرحلة الحسية إلى المرحلة العقلانية، فإن الروح العقلانية تستنكف – أو هكذا ينبغى أن يكون – اعتبار الحس الطفولي في الإنسان المولع بالخوارق مقياسًا مطلقًا للبرهنة على الحق والحقيقة. إن الحقيقة – بحق وحقيق – هى التي تملك في داخلها البرهان على صدقها، ومن ثم فإن هذا البرهان ليس مُؤَقَّتًا وطارئًا بظهور النبى – أو حتى ابن الله – في لحظة زمنية عابرة، بل ينبغى أن يكون برهانًا دائما ومستمرًّا باستمرار هذه الحقيقة في الوجود[3].

ومن هنا يقرر الدكتور الخشت أن ليبنتز لم يكن عقلانيًا كاملًا؛ فالعقل عنده ليس هو الحكم الأخير، وبعض الحقائق المدعاة فوق العقل، يجب التسليم بها رغم عدم وجود دلائل عقلية على صحتها، مثل الثالوث وكل ماجاء في العهد القديم والعهد الجديد من أسرار مستغلقة. إن عقلانية ليبنتز هى عقلانية الغوامض والخوارق. ومن هنا لا يتفق الخشت مع يوسف كرم في «تاريخ الفلسفة الحديثة» عندما قال: «بدأ العصر الحديث

---

(1) المصدر السابق، ص١١٣.

(2) المصدر السابق، ص ١١٥.

(3) المصدر السابق، ص ١١٩.

بتمجيد العقل، حتى أعلى كلمته فوق كل كلمة؛ فجعل منه الحكم الأخير فيما يوجد ومالا يوجد، وفيما يصدق وما يكذب: ذلك كان الحال عند ديكارت ومالبرانش وسبينوزا وليبنتز»(1).

وهكذا يكون موقف ليبنتز من اللاهوت، والعلاقة بين العقل والإيمان بالأسرار، تأكيد واضح على أن ليبنتز لم يجعل كلمة العقل فوق كل كلمة، ولم يجعل منه الحكم الأخير فيما يوجد ومالا يوجد، وفيما يصدق ومايكذب؛ فثمة شيء - بل ثمة أشياء - فوق العقل، وثمة كلمات أعلى من كلمته، إنها الغوامض اللاهوتية والأسرار العقائدية.

يقدم الدكتور الخشت تفسيرًا يبدو معقولا جدا لموقف ليبنتز هذا؛ حيث إنَّ استحضار البعد السياسي الاجتماعي في قراءة لاهوت ليبنتز، يكشف عن كونه محاولة للمصالحة بين البورجوازية والإقطاع في ألمانيا بخاصة، وأوربا بعامة، ولإذابة الفوارق بين الطوائف الدينية على حساب النقد العقلانى؛ بهدف إجهاض ثورية كل الحركات الدينية والفلسفية الآخذة في النمو، والتى هى في أحد مستوياتها دفاع عن المظلومين والمقهورين؛ فمذهب أفضل العوالم الممكنة الذى طرحه ليبنتز في «المونادولوجيا» و«العدالة الإلهية» وغيرهما، تعبير عن رؤية مكرّسة لمفهوم أن الظلم والهيمنة والاستغلال والاستعباد، كلها تدخل في نسيج خير العوالم على نحو ضرورى! وكأنها تقبل بها بوصفها وقائع لامفر منها لتحقيقَ الخير الكلى المزعوم، ومن ثم تسلب الإنسان المقهور فاعليته؛ لأن الخيرَ الكلي مقدَّر سلفًا، والعدالة ليست متوقفة على نشاط الإنسان وكفاحه، بل على الظروف المستقلة عن سيطرته، وهذه الظروف لا تتوقف لا على الإرادة ولا على العمل؛ ومن ثم لا داعي لأي مجهود إنساني من أجل تحسين هذا العالم؛ فهو أفضل العوالم الممكنة سواء تحرك إنسان أو لم يتحرك. ودفاع ليبنتز عن الشر، لا على أنه وقائع تتعارض مع مفهوم أفضل العوالم الممكنة، بل على أنه يدخل في خير العوالم، تبرير للجور السائد في مجتمع قائم على الاستغلال والصراع الطبقي. كما أن دفاعه عن لاهوت الغوامض والأسرار، تكريس للأيدلوجية التي ثارت ضدها البورجوازية الصاعدة في سبيل القضاء على الإقطاع الذي كان مرتبطًا ولو بشكل غير ظاهر بالكاثوليكية؛ تلك التي اتُهم ليبنتز باعتناقها، نتيجة الانحياز لها في بحثه «النظام اللاهوتى»(2).

(1) المصدر السابق، ص ١١٩.

(2) المصدر السابق، ص١٢٤.

وهكذا نجد أن ليبنتز كان سائرًا على درب لاهوتيي العصور الوسطى المكرسين لدور العقل – الإجابة – الباحث عن التبرير. ولم يراهن ليبنتز على العقلانية النقدية، التي تمثل الاختيار الفلسفى الحق؛ والتى تفتح الوجود باعتباره ساحة موضوعات لاتندّ عن الوعى العقلى، وتنزل الغوامض والأسرار من عليائها المصطنع نتيجة الخوف من المواجهة، وهذا ما مارسته كل الفلسفات العقلانية النقدية، التي أرسلت رياح النقد الموضوعي على أصنام اللاهوت؛ غير عابئة بالسلطة اللاهوتية التي تجعل العقل يقبل بخداع نفسه، ومن ثم أعطت للعقل دوره المستحق في البحث عن المعنى لأية ظاهرة، وفى الكشف عن زيف كل ماليس له معنى موضوعي من الأسرار، وفى الطرح الاستفهامي الباحث عن التفسير لا التبرير.

لذلك يبدو دور العقل عند ليبنتز هو دور العقل – الإجابة – التبرير، بينما دور العقل في العقلانية النقدية هو دور العقل – السؤال – التفسير[1]. وهذا ما يعكس الاشتباه في فكر ليبنتز.

ثالثًا: الاشتباه عند هيوم:

تجمع العديد من الدراسات على أن مذهب ديفيد هيوم الفلسفي هو المذهب الحسي التجريبي؛ فنجد يوسف كرم يقول: «لقد سلم ديفيد هيوم بالمبدأ الحسي وذهب إلى نتيجته المنطقية فبلغ إلى الظاهرية المطلقة التي ترد المعرفة إلى ظواهر لا يربط بينها سوى علاقات تجريبية»[2]. وأكد حسن حنفي أن هيوم «يؤسس العلوم بمنهج تجريبي في مقابل المنهج الهندسي عند «أسبينوزا»». ويطبقه في شتى العلوم الإنسانية، في الفلسفة، والأخلاق، وعلم النفس، والدين، والتاريخ»[3]. الأمر الذي يؤكده رسل بقوله عن هيوم بأنه «أحد أهم الفلاسفة؛ لأنه وصل بفلسفة «لوك» و«باركلي» التجريبية إلى نتيجتها المنطقية»[4].

أما الدكتور الخشت فيؤكد مفهوم الاشتباه في فلسفة هيوم ويؤكد أن هيوم كان

---

(1) المصدر السابق، ١٢٥.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٧٩.

(3) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص٣٠٠-٣٠١.

(4) رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج ٣، ص٢١٩.

فيلسوفًا عقلانيًا، سواء حسب الاستعمال الأبستمولوجي لكلمة العقلانية، أو حسب الاستعمال الديني لها. حيث كان امتدادًا للتقليد العقلاني في الفلسفة الغربية، الذي يبحث عن اليقين خارج التجربة وبعيدا عن الحواس[1].

كما يذهب للتأكيد بأن فلسفة هيوم كانت من جهة أخرى منقطعة انقطاعًا أبستمولوجيًا مع التقليد العقلاني للفلسفة الغربية؛ لأنه كان بمعزل تام عن التجربة، في حين عمل هيوم على تلقيح العقل بالتجربة، وإقامة حوار خلاق بينهما، بيد أنه حوار تكون فيه المبادرة للعقل وليس للتجربة. فقد آمن هيوم –كما يقرر الدكتور الخشت– بالأسبقية المنطقية للعقل، لكن على العقل نفسه أن يتعلم من التجربة، وأن يتخلى عن انغلاقه الدوجماطيقي على ذاته. فالعقل يسبق التجربة باشتماله على مبادئ أولية ثلاثة هي: التشابه، التجاور في المكان والزمان، العلية. ثم باشتمال هذه الأخيرة على فكرة الضرورة التي تسمح بقيام المعرفة العلمية. وهكذا تحول العقل مع هيوم من منبع للأفكار الفطرية (أفلاطون – ديكارت) إلى بنية ذات مبادئ قبلية تضفي الوحدة على الانطباعات الحسية وتعيد بناءها[2].

كما يشير الدكتور الخشت إلى تناول هيوم للميتافيزيقا فيقول «لقد كان هيوم ميتافيزيقيًا من نوع خاص. ولم يكن تحريره للميتافيزيقا من أوهامها، هدمًا لها أو قضاءً عليها، وإنما كان تأسيسًا لمناهجها، وتجديدًا لموضوعاتها، وتطويرًا لأهدافها، حتى تصبح علمًا دقيقًا محكمًا»[3].

فأضحت الفلسفة عند هيوم نقدًا للفهم، نقدًا للأخلاق، نقدًا للأدب والفن... أصبحت تحليلًا للطبيعة الإنسانية؛ بهدف استكشاف مبادئها وحدودها وآفاقها، وبهذا المعنى تغدو الميتافيزيقا علمًا للإنسان، وبالتالي تغدو أساسًا لكل العلوم النظرية والعلمية، تلك العلوم التي نُكَوِّنُ من خلالها تصوراتنا للكون والحياة.

وهكذا يبدو الوجه الآخر لهيوم التجريبي في تاريخ الفلسفة باهتًا، أمام ذلك الوجه الجديد لهيوم العقلاني عند الخشت، والذي قدم من خلاله نسقًا من الأفكار الجديدة الجادة؛ التي غيرت نظرتنا إلى الأشياء،وقدمته كمبتكر لأسلوب متميز وطريقة جديدة في الكلام،

(1) محمد عثمان الخشت: العقل وما بعد الطبيعة، مكتبة ابن سينا، القاهرة ١٩٩٣، ص٢٣٨.

(2) المصدر السابق، ص٢٣٩.

(3) المصدر السابق، ص٢٣٩.

وصاحب دراسة شاملة لما هو جوهري في المعرفة والتفسير والوجود، بيد أنها دراسة من نوع جديد، تمثل في حقيقتها ثورة جذرية على كل الميتافيزيقات التقليدية المشتملة على السفسطة والوهم، وسعيًا إلى إدخال الأنواع الدقيقة من الاستدلال في مناهجها؛ بهدف جعلها علما محكمًا. ولقد تجلى هذا من خلال تناول هيوم للمشكلات الميتافيزيقية الهامة، مثل مشكلة النفس، وكيف أنه فند القول بجوهرية النفس، وبساطتها وخلودها، وأن العقل النظري عاجز عن تقديم براهين محكمة على جوهرية النفس ومن ثم تنتفي فكرة خلودها لينتهي إلى القول بموت النفس والعقل بالموت الإنساني، ومع ذلك فلم ينكر وجود الله بل جعله أساسَ جميع آمالنا، وأقوى أساسٍ للأخلاق، وأوطدَ سند للمجتمع، كما أن مبدأ الألوهية هو ذاك المبدأ الذي لا يغيب أبدًا عن أفكارنا وتأملاتنا[1].

وهكذا بدا لهيوم مع الخشت وَجْهُ آخر؛ وهو الوجه العقلاني، أو هكذا بدا هيوم عقلانيًّا، وإن لم يكن هو ذاته على وَعْي مباشر بذلك، وبالتالي لم يتمكن من تحديد موقعه الفلسفي بدقة، ولم يتمكن من التنظير له؛ لأنه ببساطة لم يكن على دراية بحرب المواقع في تاريخ الفلسفة.

هكذا يبدو مفهوم الاشتباه كظاهرة مميزة للفلسفة الحديثة، عند أكثر من فيلسوف، فلو تابعنا العديد من الفلاسفة، لوجدنا هناك مواضع اشتباه كثيرة تتخلل تلك الفلسفات، ولكن هذا ما تنوء بعرضه هذه الورقة البحثية، فعلى سبيل المثال من الممكن أن يخرج كانط العقلاني ذا وجه تجريبي؛ يرى أن العقل إذا ما تجاوز نطاق التجربة سقط في التناقض، ولكن الدكتور الخشت يقدم لنا كانط ذا الثلاثة وجوه، كانط في المرحلة الأولى صاحب العقلانية الجذرية، وكانط المتحول تحت تأثير هيوم إلى التجريبية الصارمة في المرحلة الثانية، أما كانط في المرحلة الثالثة (مرحلة اليقظة الكاملة) مرحلة العقلانية النقدية؛ التي يكون فيها العقل محايثا للتجربة. **أو هكذا ينتهي بنا الخشت إلى ضرورة إعادة القراءة المتأنية، وعدم الانسياق وراء الأحكام المتسرعة، كما يحذرنا ونحن بصدد قراءة الفلسفة الحديثة أن نقع في أوهام الجنس، أو أوهام المسرح، فالفلسفة الحديثة تعاني حقا من ظاهرة الاشتباه.**

---

(1) المصدر السابق، ص٢٤٠.

[illegible]

الفصل الخامس

السمات المنهجية
للدكتور محمد عثمان الخشت

د. عبير عبد الغفار*

لقد أبدع الدكتور محمد عثمان في عديد من المجالات، فلقد تخصص في مجال الفلسفة، وخاصة فلسفة الأديان، لكن اهتماماته كانت أكبر من التخصص، فلقد أبدع في مجال الفلسفة، ويبدو ذلك من مؤلفاته: «الميتافيزيقا بين هيوم وكانط»، «الجوهر وانقسام الوعى»، «الميتافيزيقا قراءات نقدية»، «أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط»، «الفلسفة الحديثة: قراءات نقدية»، «روجيه جارودي نصف قرن من البحث»، «العقلانية والتعصب»، «الروح والتربية الروحية في الفلسفات الغربية المعاصرة»، «نقد فلسفات الأخلاق الغربية»، «العقلانية المغلقة أو الدوجماطيقية» إلخ.

أمَّا في مجال فلسفة الدين، فله العديد من الدراسات منها: «تطور الأديان»، «العقائد الكبرى»، «فلسفة العقائد المسيحية»، «مقارنة الأديان»، «مدخل إلى فلسفة الدين»، «الشخصية والحياة الروحية في فلسفة الدين عند برايتمان»، «فلسفة الدين في ضوء تأويل جديد للنقدية الكانطية»، «الإله والإنسان، إشكالية التشابه والاختلاف»، «للوحي معانٍ أخرى»، «الدين الطبيعى عند هيوم»، «بين الدين والفلسفة: الشيطان ومشكلة الشر»، «الإيمان عند وليم جيمس»..إلخ.

أما في مجال السياسة، نجد: «المجتمع المدنى عند هيجل»، «المجتمع المدنى والدولة»، «مستقبل الصراع العربى الإسرائيلى»، «جدلية الدولة العالمية والدولة القومية»، «الخطاب الدينى و موقفه من قيم وقضايا المجتمع المدنى»، «تطور مفهوم المواطنة في الفكر السياسى الغربى»، «المجتمع المدنى والتعددية والتسامح في سياق الحضارة الاسلامية»، و«مشروع الخطة العربية للتربية على حقوق الإنسان»، «منظومة الحقوق والمشترك الإنسانى»، «الهموم السبعة التي تواجه رئيس مصر»، «كيف تواجه الدولة الشائعات»، «الشرعية في المجتمع الإغريقى، وإشكالية الحكومات لدى أفلاطون وأرسطو»، و«مقدمة كتاب الإسلام السياسى» إلخ.

---

* أستاذ مساعد كلية الآداب – جامعة بني سويف.

وفى مجال البحث العلمى، له: «فن كتابة البحوث العلمية»، «إعداد الرسائل الجامعية»، «كيف تكتب بحثًا علميًّا»، «مناهج البحث».

وفي مجال العلوم الشرعية، كتب: «الدليل الفقهى»، «مفاتيح علوم الحديث وطرق تخريجه»، «حجة الوداع».

وفي المجال الاجتماعى «أخلاق وسلوكيات التقدم»، «الشائعات وكلام الناس بين الإسلام والعلوم الحديثة»، «تعزيز رأس المال الاجتماعي».

وله باع في الكتب المحققة، منها: «المقاصد الحسنة فيما اشتهر على ألسنة الناس من الأحاديث المشتهرة»، «القول المفيد في الاجتهاد والتقليد للشوكانى»، «تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث لابن الربيع»، «الفَرْق بين الفِرَق للبغدادى»، «كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة ومذهبهم وبيان اعتقادهم لابن مالك اليمانى»، و«الحسنة والسيئة لابن تيمية».

كما له العديد من الترجمات منها «موسوعة الأديان»، «موسوعة Blackwell للفلسفة مع آخرين..إلخ.

من كل هذا نتبين أنه صاحب نسق فلسفي متكامل «معرفة، ميتافيزيقا، أخلاق، دين، سياسة، اجتماع»، وهذا جعل د. الخشت صاحب أسلوب عقلي تحليلي تأويلي نقدي منهجي منظم يمتاز بما يلي:

القدرة على تحليل وتأويل النصوص:

«الدقة، والوضوح، والتحليل العميق، للموضوع، أو الفكرة موضوع البحث»: ويظهر ذلك على سبيل المثال في تحليله لليهودية، هل هى دين، أم تنظيم سياسي متطرف؟ حيث أظهر أن اليهودية كدين سماوي أُنزل على موسى، تختلف عن اليهودية الإسرائيلية الحالية، وانتهى إلى أن اليهودية تنظيم سياسي متطرف مُعَادٍ للإنسانية، كما يظهر ذلك في تحليله للدين عند كانط، وفي أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط؛ حيث انتهى من تحليله إلى أن ديكارت فيلسوف الإيمان، لا العقل، وكذلك في إثباته عقلانية هيوم؛ مبرهنًا على ذلك بالنصوص، فمثلًا: بحديثه عن فكرة الضرورة، وأنها فكرة غير مستمدة من التجربة، يقول هيوم في النص الذي أورده د. الخشت: «لا يستطيع أحد من الناس – بعد أن يرى جسما واحدًا يتحرك نتيجة لدفعه بجسم آخر – أن يستدل من ذلك على أن كل جسم

آخر، سيتحرك إذا ما تعرض لمثل هذا الدفع. فيستحيل على الإنسان أن يستنتج شيئًا عن فكرة القوة» (كما يرى د. الخشت أنها تساوى الرابطة الضرورة) من تأمله للأجسام، كما تبدو في الأمثلة الفردية لعمليتها؛ ذلك لأَنَّ الأجسام لا تشف أبدًا عن قوة وراءها، يمكن أن تكون هي الأصل لهذه الفكرة: «فالتجربة عند هيوم لا تقدم إلا التجاور، بين السَّبَبِ والمُسَبَّبِ، لكنها لا تدل مطلقًا على وجود «رابطة ضرورية» تنبع من السبب نفسه؛ بحيث يتحتم معها نشوء المُسَبَّبِ. وإذا كان يشيع عن هيوم إنكاره أن تكون العلاقة بين السبب والنتيجة عقلية، فهذا فقط في نطاق الحالات الجزئية بين «س، ص» ولايقصد بذلك كما يرى د. الخشت مبدأ السببية العام؛ من حيث هو مبدأ».

تحديد المفاهيم والمصطلحات:

ويتضح ذلك على سبيل المثال، في تحديده لمفهوم الاشتباه «بأنه كلمة، أو عبارة، أو جملة؛ تتحمل عدة تأويلات»، أو في إيضاحه للمعاني المختلفة للوحي، فالوحى في الاديان السماوية «اليهودية – المسيحية – الاسلام» يختلف عن الوحي في الفيدية، والبراهمانية إلخ. وأيضا في تحديد المقصود بالمجتمع المدني: «بأنه المساحة الحرة، والمنظمة، بين الأُسرة والدولة، وهو مجتمع حر ومنظم، بشكل ذاتى، وليس بشكل خارجى، أو قهرى»، «وفى تحديد مفهوم المواطنة» بأنه في المعاجم الغربية يشير إلى المساهمة في حكم دولة، على نحو مباشر، أو غير مباشر، أو للدلالة على العملية، أو الحالة التي يُعَدُّ الفرد بمقتضاها مواطنًا، لمجرد أنه يعيش في رحاب دولة معينة، أو ينتمى إليها... إلخ كما أشار إلى غياب هذا المفهوم في المعاجم العربية القديمة. وكذلك في تحديده، وتمييزه، بين تيارين استشراقيين متفارقين:

أولهمـا الاستشراق التبشيري، الذي كانت تقوم به الإرساليات المسيحية؛ التي كانت تغزو بالتقدم الأوروبي للدين المسيحي التأخرَ الشرقي للدين الإسلامي، وكانت هجماتها على الإسلام تتسم بالعدوانية الموشاة بالحداثة، مع أنها في جوهرها امتداد لأساليب الجدال، والهجوم؛ التي مورست في العصور الوسطى، والتي كانت عبارة عن سلسلة من الافتراءات.. والتهم؛ التي تناولت شخص الرسول أَوّلًا، والرسالة التي بُعِث بها ثانيًا، ومن ذلك تشكلت في الوعى المسيحى القوالب النمطية الذهنية عن الاسلام، ونبيه ﷺ، وهي التي نشأت في كثير من جوانبها، بارتباط مسبق، وارتهان شَرْطي، بنوع، وطبيعة الموقف التقليدي للكنيسة من النبي ﷺ، والاسلام، «وهذا مازال يوجد، والدليل على ذلك الصور، والأفلام المسيئة للرسول، والإسلام».

وثانيهما الاستشراق الوضعي المعارض للكهنوت الديني، والمنبثق من شجرة فولتيرية، وكان يمجد الروح الآرية ضد الروح السَّامية، ويقدس الحضارة الهيللينية القائمة على عبادة العقل، والحرية، والجمال، بينما كان يمتهن العقلية العربية الاسلامية خاصة، والسامية عامة، بوصفها عاكسة لجبرية كسولة، وإيمانية مغلقة، وعدم تسامح، وامتهان للفنون، ومناهضة للتفكير العلمي، والفلسفى، ويذهب في هذا الاتجاه «أرنست رينان». وكذلك في إيضاحه للمعاني المختلفة للميتافيريقا، في بحثه: «الميتافيريقا ومشكلاتها بين هيوم وكانط» ثم بيانه بالمعنيِّ عندهما، وكذلك لمفهوم العقلانية فى: «العقلانية بين هيوم وكانط».

التأصيل للأفكار والمفاهيم :

ويظهر ذلك بوضوح في المجتمع المدني، حينما أَوضح أن هذا المفهوم ظهر في الإِسلام، قبل الغرب، تحت مسمى مفهوم «الأمة»، في ظل الخلافة الإِسلامية. وفي درا سة مفهوم: «الجوهرو انقسام الوعى..». إلخ.

الموازنات بين الثقافات المختلفة :

ويتجلى ذلك، مثلًا: في دراسة للوحى في الديانات المختلفة، المواطنة، في المجتمع المدني، والموازنة بين الشرق والغرب، وأوضح أن الفرق بين الإِسلام والغرب: أن العقد الاجتماعي عقد واقعي حقيقي، أما في الغرب تخيلي «مجرد نظرية».

وعيه الشديد لواقعه المعيش ويظهر ذلك فى :

أ – اختياره لموضوعات نحن في أشد الاحتياج إليها مثل: «للعبور إلى الديمقراطية»، مثل: «المواطنة»، و«المجتمع المدنى»، و«الشائعات وما تؤدى إليه من مشكلات تهدد الأُسرة والمجتمع»؛ جَامِعًا في ذلك كُلَّ ثقافتِهِ من «دين إِسلامي، حضارة غربية – علم نفس، اجتماع» لتقديم ذلك.

ب– إِيضاحه للفرق بين الإِسلام والمسلمين، ويتجلى ذلك بوضوح في المقدمة التي وضعها لكتاب: «مستقبل الإِسلام السياسى»: إن الإِسلام يؤمن بالتطور، والتغير، ويعطى مساحات واسعة للاجتهاد البشرى، ومراعاة المصالح المرسلة.. إلخ، أما المسلمون فلا

يزالون يخلطون، بين موروثاتهم الاجتماعية، والتصور الإسلامى، ولا يزال يسيطر على قطاعات كبيرة منها الرؤية الأُحادية للعالم، ويخلطون بين العبادة الحق، والعبادة المزيفة. كما يخلط كثير من المسلمين بين معتقدهم الدينى، ومواقفهم السياسية؛ ذات الطابع الإنسانى المتغير؛ مُوَضِّحًا أن الإسلام يشتمل على: أصول الحكم السياسي العادل، هذا شيء لا شك فيه، لكن الخطل يكمن في الزعم بأن تعبيرَ أيِّ شخص، عن مواقفه السياسية المتغيرة، والمرتبطة بالمصالح، والطبقة؛ التي ينتمي إليها، هي تعبير عن الإسلام الخالد نفسه. كما أوضح أن الخطورة كامنة في عدم التمييز بين الثابت والمتغير، وبين قطعي الدلالة من النصوص، وظني الدلالة منها، وأيضًا عدم التمييز بين المتواتر، والآحاد، والصحيح، والضعيف، من النصوص، وما ينتج عن ذلك من تضخم تشريعي؛ مُكَبِّلٍ للإبداع الإنسانى «هذا حال مصر الآن». ولقد طرح إشكاليات فيما يتعلق بالإسلامِ السياسى منها، والمرتبط بالواقع الفعلي في المجتمعات العربية منها:

- لماذا يحصر المسلمون أنفسهم في المظاهر والشكليات؟
- لماذا يفهم البعض تعاليم الله على أنها تعاليم شكلية حرفية؛ تتعلق بالظواهر أكثر مما تتعلق بالبواطن، ومن ثم حولها من تعاليم للروح والجسد معًا، إلى تعاليم للجسد فقط؟!
- لماذا يفشل المسلمون بينما هم يؤمنون بدين عظيم عالمي؛ يحمل بداخله كل عناصر التطور؟
- لماذا انهزم المسلمون أمام التتار بينما انتصر الإسلام؟ ولماذا ينهزمون أمام الغرب، ولا يزال الإسلام صاعدًا؟
- لماذا فشل المسلمون في استعادة ماضيهم؛ الذي يتميز بالقوة، والإنجازات الحضارية؟
- ما أسباب الفشل في المصالحة بين الإسلاموية الأصولية، في مقابل الإسلاموية الليبرالية؟
- هل سيمثل تيار الإسلام السياسي الصاعد أحر موقف بطولى للمقاومة الإسلامية الثقافية لتيار العولمة المتسارع؛ الذي يحمل اللهجة الأمريكية؟ أم أنه سيمثل بداية لتحقيق حالة جديدة، من الانسجام بين الاسلام، والمعاصرة، بشكل يمكّن المجتمعَ الإسلاميَّ من اللحاق بالركب، ودخول الألفية الجديدة بخطى واثقة؛ تعتمد على الثقافة والتمدن؟

كل هذه الإشكاليات، والتساؤلات، تؤكد مدى وعيه بواقع المسلمين، في جميع البلدان، وكذلك حال مصر الآن. كماعبر د. الخشت عن قلقه ليس على طريقة الإسلاموفوبيا، بل على التيار الإسلامي؛ من أن يعجز عن تقديم نموذج عصري حداثي؛ يقرب الإسلامَ من العالم، ويقرب العالم من الإسلام.

إيمانه الشديد وحبه للإسلام:

وربما يتضح ذلك من الفقرة السابقة. ونؤكد على ذلك أيضا باستشهاده بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية؛ لتأكيد آرائه. فعلى سبيل المثال، في المجتمع المدني، حينما يقول إن المجتمع المدني يؤكد على المساواة المستنيرة، وإنَّه لا تمييز بين الرجل والمرأة، استشهد بقول الرسول ﷺ: «إنما النساء شقائق الرجال»، وبالآية القرآنية: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ [التوبة: ٧١].

وبالاستشهاد على مبدأ تداول السلطات داخل المؤسسات: بـ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ [الشورى: ٣٨]، وفى قاعدة الاعتراف بالتعددية، والتنوع، والمساواة في الحقوق، والواجبات: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، وحق إقامة المعابد، وحرية ممارسة الشعائر بـ ﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾ [الممتحنة: ٨].

ويظهر ذلك جليًا في كتاب: «الوضعية والاستشراق في عصر الأيديولوجية» في إيضاحه لوجهة نظر المستشرقين، وخاصة الفيلسوف الوضعي رينان، من الإسلام. حيث أسقط رينان مشكلة أوروبية على الإسلام، ثم أسقط عليها حَلًا أوروبيًا؛ فالصدام بين الدين والعلم، هو مشكلة داخل نطاق الممارسة التاريخية الأوروبية، أما في حالة الإسلام فهو مسألة استثنائية لم تصل أبدا – على عكس الحالة الأوروبية المسيحية الكاثوليكية – إلى درجة الظاهرة، ولايمكن القول إن ظهور الفقهاء كطبقة قد تطور إلى حد تشكيل سلطة دينية كهنوتية، تضارع سلطة الكنيسة. ووضح كيف أن الحركة الوضعية، كشفت عن الطابع؛ الذي يبين الدور؛ الذي قامت به الوضعية العلمانية الفرنسية، في اتهام الإسلام جزافًا، ودون برهان حاسم، إما بضعف البعد الروحى، وإما بالتخلف الدينى المناهض لحركة الارتقاء العلمي؛ مُوضحًا أن الحكم الأول نتيجة المقارنة بالمسيحية؛ حيث لا يُنظر للإسلام وفق جدليته الخاصة، بل كانعكاس مقلوب لتاريخ المسيحية، فإذا كانت المسيحية رهبانية، فإن الإسلام حِسِّي، وإذا كانت المسيحية مسالمة، فالإسلام محارب. وهكذا جاء الحكم على الإسلام بنقص الروحانية؛ نتيجة عملية قلب عكسية، في حين جاء الحكم على الإسلام بالتخلف الديني؛ المناهض لحركة الارتقاء العلمى نتيجة قياس المثل، فإذا كانت المسيحية قد عاقت حركة العلم في أوروبا، فإن الإسلام كذلك قد عاق حركة العلم في الشرق! وهذا موقف الاستشراق الوضعي

العلماني المناهض للكهنوت، بالإضافة إلى موقف الاستشراق الوضعي التبشيري؛ الذي قرن بين تقدم أوروبا والدين المسيحي من ناحية، وبين تأخر الشرق والدين الإسلامي من ناحية أخرى. وأكد على أصول الإسلام؛ مستشهدا بالإمام محمد عبده، في رده على فرح أنطون هي: النظر العقلي لتحصيل الإيمان، وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، والبعد عن التكفير، والاعتبار بسنن الله في الخلق، وأما أصول النصرانية: الخوارق، وسلطة رؤساء الدين. وانتهى من ذلك مؤكدًا على أن الجدل مستمرٌ بين الوضعيين والإسلاميين على كل الجبهات، وفي كل القضايا، تارة على أرضية دينية، تارة على أرضية سياسية، وتارة ثالثة على أرضية فلسفية.

صاحب عقلية نقدية:

فهو يعرض الفكرة أَوَّلًا؛ أو يعرضها من وجهة نظر صاحبها، ثم يبدأ في تقييم هذه الفكرة، أو هذا الرأي، فمثلًا: بعد تقديمه للمجتمع المدني شرقًا وغربًا، أوضح أن الديمقراطية في أزمة، مما يؤدي إلى خنق المجتمع المدني، وأوضح أن الحل بمزيد من الديمقراطية.

كما فعل ذلك في: «فلسفة العقائد المسيحية قراءة نقدية في لاهوت ليبنتز»؛ حيث عرض لمشروع ليبنتز العام، ثم لتوافق الحقيقة الدينية والعقلية، والتوفيق بين الطوائف المسيحية المتنازعة، ثم الأقانيم الثلاثة، ثم للمعجزات، والطقوس، والقربان المقدس، والخطيئة، واللعنة، والتعميد، والخلاص، في ضوء العوالم الممكنة عند ليبنتز، ثم انتقد موقف ليبنتز اللاهوتي؛ موضحًا أنه سار على درب لاهوتيِّ العصور الوسطى؛ المكرسين لدور العقل «الإجابة» الباحث عن التبرير، ولم يراهن ليبنتز على العقلانية النقدية؛ التي تمثل الاختيار الفلسفي الحق، والتي تفتح الوجود؛ باعتباره ساحة موضوعات لاتندّ عن الوعي العقلي، وتنزل الغوامض والأسرار من عليائها المصطنع؛ نتيجة الخوف من المواجهة؛ وهذا ما مارسته كل الفلسفات العقلانية النقدية؛ التي أرسلت رياح النقد الموضوعي، على أصنام اللاهوت؛ غيرَ عابئة بالسلطة اللاهوتية؛ التي تجعل العقل يقبل بخداع نفسه، ومن ثم أعطت للعقل دوره المستحق، في البحث عن المعنى لآية ظاهرة، وفي الكشف عن زيف كل ما ليس له معنى موضوعي من الأسرار، وفي الطرح الاستفهامي؛ الباحث عن التفسير، لا التبرير. ويتضح ذلك أيضًا في تقديمه: «الأديان تأويل نقدى لفلسفة الدين عند هيجل»، فلكي يعطي صورة موضوعية لصورة الإسلام

عند هيجل، على سبيل المثال، فَرّق بين الإسلام كدين، والإسلام كتاريخ وحضارة؛ مبينًا أن هيجل رفع الإسلام من الخريطة الجدلية للديانات العالمية، ولم يذكره إلا عَرَضًا وانتهى من ذلك موضحًا أن تجاهلَ هيجل للإسلام يعكس روح التعصب الأوروبي، تجاه الإسلام بوصفه معتقدَ الآخر، ويؤيد هذا أيضًا تلك الرؤى المحرفة للإسلام.

صاحب ثقافة علمية واسعة:

ويؤكد ذلك:

أ- كتابه حركة الحشاشين «تاريخ وعقائد أخطر فرقة سرية في العالم الإسلامي»؛ حيث عرض للأحداث التاريخية المواكبة لنشأة الحركة، وتطورها، واضمحلالها، ثم للأصول التاريخية للحركة، ثم لنشأتها، وتطورها، ثم لوجودها في إيران، بعد رحيل الحسن الصباح، وفي سوريا ثم بعد ذلك عرض لآرائهم في نظرية الوجود، والإمامة، وعقائد ما بعد الموت، والتنظيم السري للدعوة، وأساليب الدعوة، ومراحلها.

ب – في كتابه: «الشائعات وكلام الناس» قَدَّمَ تعريفَ الشائعة، وشروطَ انتشارهَا وقوانينها، وأشكالها، ومصادرها، ثم وضح الخلفيات النفسية الكامنة وراءَهَا، وعرض لكيفية انتقال، وتوالد، وتحريف الشائعات، وأهدافها، ومنهج تحليلها، واستراتيجيات، وأساليب مواجهتها، ثم وضح كيفية مواجهة الدين الإسلامي لهذه الآفة الخطيرة.

ج – تحقيقه العديدَ من مخطوطات التراث، وهذه تتطلب: الإلمام بمناهج التحقيق، واللغة الرصينة، والتراجم....إلخ.

د. ترجمته للموسوعات، والمؤلفات الأخرى.

هـ – دراسته لرأس المال الاجتماعي، والدراسات السياسية. فكل هذا التنوع يدل على إلمامه بعلوم اللغة، والنفس، والاجتماع، والتاريخ، بالإضافة إلى الأديان والفلسفة.

وأخيرا هو صاحب لغة قوية، ورصينة، وقلم يَعي كل ما يكتب ويخط. جعله يستحق وصف د. حسن حنفي: **«كأنه روح الفارابي القويمة»، تعود من جديد في د. محمد عثمان الخشت؛ ينتمي إلى حضارة جامعة، وليست مفرقة، كلية وليست تجزيئية. نضيف إلى رأى د. حسن بأنه: الكانطي النقدي، والهيجلي الشمولي، والديكارتي – ليبنتزي شديد الإيمان.**

وفي الختام أتمنى إلى لأستاذي الفاضل د. محمد عثمان الخشت المزيدَ من الأعمال؛ التي تثري المكتبة الفلسفية العربية علميًا، وفكريًا، ومزيدًا من الرقي والتقدم، مع وافر الصحة والعافية.

الفصل السادس

الأسس الفكرية والمنهجية عند الخشت

أ. محمود أحمد عبد الرحمن كيشانه*

إن محمد عثمان الخشت واحد من كبار رواد دارسي الفلسفة الحديثة والمعاصرة بمصر، والعالم العربي؛ لأنه استطاع من خلال بحوثه ومؤلفاته أن ينقل البحث في الفلسفة نقلة نوعية، فقد كان همه وكده الدراسة الموضوعية التحليلية المقارنة، فكان اعتماده بالدرجة الأولى على النصوص الفلسفية؛ إذ كانت المعول عليه في التحليل، والمقارنة، والتقويم؛ انطلاقًا إلى تأسيس وجهة النظر الموضوعية التي تنمحي معها كل مظاهر النمطية والتقليدية.

لقد قدم الخشت حياته على محراب الفلسفة والعلم، فكانت تجول في أمرين لا ثالث لهما: الدراسة والبحث، وهو في ذلك يمتلك القدرات التي تجعله ينطلق من الفلسفة المحلية والإقليمية إلى مصاف الفلسفة الدولية، وقد كان وسيلته في ذلك فكره ومنهجه، فكره الذي ينطلق إلى آفاق العالمية، ومنهجه الذي يحيل هذا الفكر إلى واقع ملموس. وقد كان الفكرُ والمنهجُ اللذان استند إليهما الخشتُ الأساسَ الذي ارتكز إليه في ترسيخ أي فكرة، أو نقدها، أو تصحيحها، أو تحليلها، وإجراء المقارنات من خلالها.

ومن ثَمَّ فقد كان نموذجًا فريدًا لما يجب أن يكون عليه الفيلسوف الحق؛ المتمكن من تخصصه، جمع في جعبته قدرة على الجدل، ودحض الحجة بالحجة، وقدرة على الدخول والتعمق في القضايا صعبة المراس، والخروج منها بالحل الذي يشفي غليل الحيارى، من خلال منطق جلي في الإبانة، وأداء قوي في الإقناع، ويظهر هذا المنهج أشد ما يكون وضوحًا في دحضه لعقيدة التثليث عند ليبنتز؛ باعتبارها تحط من قيمة العقل، وفي تأكيده على تساقط الأقنعة العقلية عند ديكارت، وفي غيرها من الموضوعات.

كما كان الدكتور الخشت يمتلك عقلية جبارة، وموهبة في المناقشة، وقدرة على النقد البناء، على نحو ينقد معه بسهولة الفلسفة الحديثة، أو الفلسفة الإسلامية، أو حتى الفلسفة المعاصرة من داخلها، دون أن يكون هدفه من ذلك التعصب البغيض للمذهب

---

* باحث دكتوراة في الفلسفة الإسلامية بدار العلوم – جامعة القاهرة.

أو الملة، أو محاولة الانتصار لكل ما هو إسلامي، أو لمجرد الانتصار الزائف على الخصوم، أو حتى التظاهر بالعبقرية والتنوير.

لقد كانت دراسات الخشت دعوة صريحة، إلى البحث، والتأمل، والتدبر، والتفكر، في جوانب أساسية في الحياة، دعوة صريحة إلى الانقضاض على كل التصورات الخاطئة؛ التي علقت بكثير من القضايا الفلسفية، على نحو ربما أصاب صورتها بالتشوه عند خاصة الناس قبل عامتهم، ولذا فقد كانت جهوده الفلسفية محاولة جادة وهادفة لإعادة الصورة الحقيقية؛ التي ينبغي للفلسفة أن تكون عليها، حتى تكون عامل بناء في المجتمع، الذي يرنو بعد ثورته إلى الارتقاء في مدارج التقدم العلمي والأخلاقي، وربما فسر لنا هذا السبب الذي من أجله كان الخشت على صلة وثيقة بالفقه الإسلامي.

ربما تشعر للوهلة الأولى أن هناك **علاقة وثيقة بين فكر الخشت وشخصيته، فهو يدعو إلى الأخلاق ويتمسك بها، يهفو إلى التمسك بصحيح الدين، ويجعله نبراسه، ولذا تعبر كتاباته عن سلفية تنويرية؛ تحمل مبادئ الدين في صورة عقلانية**، ومن ثم فلم يكن التشددُ دربَه، ولا الانغلاقُ الفكريُّ سبيلَه، في حين وقف غيره عند حدود فكرهم التنظيري، ولم يرتق إلى ربط هذا الفكر بحياته وواقعه، فَفَصَلَ دون أن يدري بين النظرية والتطبيق، أو بين القول والفعل. ومن ثم حمل الخشت في جعبته الوسطيةَ والحياديةَ؛ التي نفتقدها عند الكثيرين، ممن ارتضوا لأنفسهم أن يغيروا مبادئهم وأفكارهم بتغير الظروف، أو بناءً على المصالح الشخصية.

وعلى الرغم من تعدد جوانب فكره الفلسفي فإنه كان أكثر ميلًا وتعاطفًا مع المنهج العقلي خاصة حتى في نظرته للدين، فقد كان الدكتور الخشت ينظر إلى الإسلام على أنه دين عمل وعبادة، دين يدعو إلى العقل، دين يحث على النظر والتفكير، دين يرفض التقليد لمجرد التقليد، وإلى هذا أرجع سبب المكانة المرموقة التي احتلتها دولة الإسلام في عصورها الزاهرة، وإليه أرجع سبب الحلول الشافية التي يقدمها في مجالي الفلسفة والحياة.

ولسوف ندرك من خلال دراسة فكر الدكتور الخشت في سطور البحث المتعاقبة أن قضية العلاقة بين الأصالة والمعاصرة – التي تطل علينا الآن بوجه يملؤه القبح وصورة يملؤها الخطأ والغلط – لم تكونا بالأمرين المهمين عنده، فهما وإن كانتا عنده تمثلان جزأين متكاملين بحيث تكونان قوامًا واحدًا لا وجود له إلا باجتماع الاثنين معًا، فالأصالة لا تكون بدون وعي معاصر يعيد النظر النقدي في التراث، والمعاصرة لا تكون

بدون استيعاب لموروث الأمة الحي، فإنه لم يقف كثيرًا عند هاتين القضيتين إلا بمقدار ما يرسخ لمشروعه التنويري الفلسفي الذي ارتآه لنفسه.

ولما كان الفلاسفة في المدارس المختلفة، لديهم أفكارهم التي يحكمون من خلالها على الشيء، ويجاوبون على الأسئلة المثارة حوله، من خلال دروب النظر والتأمل الممكنة، فقد كان الدكتور الخشت يهدف إلى هذا، غير أنه كان لا يبعد كثيرًا كما فعل كثيرون ممن شطحوا بعقلهم، وحاولوا ولوج مناطق ما أبعدهم عن أن ينالوا منها شيئًا ذا قيمة. وإن كانت الفلسفة بتحديها الدائم وشكوكها الجاهزة تقريبًا، قد ألقت عليه بظلالها القوية فراح يشكك في آراء كثير من الفلاسفة السابقين عليه ناقدًا حينًا ومحللًا حينًا آخر، كما راح يشكك في صحة الكثير من الآراء التي اعتنقوها، عندما وجد أنها لا تتوافق مع منهجه العام، كما فعل مع رينان وهيجل وكانط وغيرهم ممن تناولهم بالدراسة والنقد.

إن شخصية الخشت شخصية علمية من الدرجة الأولى؛ آمنت بالعقل ودوره المحوري في إقامة صرح حضاري، لأمة ترنو إلى تبوأ مقعدها الملائم لها بين الأمم، فبالعقل حلل، وبالعقل نقد، وبالعقل قارن، ولذا كان من الصعب الفصل بين عقله وفكره بالقدر ذاته الذي يصعب فيه الفصل بين عقله ودينه، أو دينه وفكره. فقد حدد الخشت الموضوعات التي وجب عليه معالجتها، وهي تلك الموضوعات التي وجب معالجتها تحت تأثيرات حضارية وعقدية؛ تتطلع إلى أن يكون الفكر الإسلامي مشاركًا في صناعة العالم من حولنا، لا الوقوف عند حدود التلقي والمحاكاة التي أوحت إلى العالم من حولنا أننا مجرد شراح لفكر دارس، وجب الانفكاك من أسره ونفض غباره عن كواهلنا؛ تحقيقًا لصحوة تنويرية تنتشل الأمة من واقعها المرير.

ولذا كان على الخشت أن يحدد وجهته ويختار طريقه، فكشف عن عورات جمة أصابت فكرنا الإسلامي في قطاع كبير من فلسفته، بالقدر نفسه الذي كشف معه عن عورات كثيرة انتابت الفلسفة الحديثة والفلسفة المعاصرة، ولم يكن سبيله في ذلك إلا التأكيد على الفكر والمنهج اللذين ظل يدافع عنهما – ولا يزال – ومع هذا فقد كان على وعي بصعوبة المشكلات التي يتناولها، إلا أنه كان مؤمنًا بقدرته على التغلب عليها متكئًا على هذين الرافدين.

لقد كانت شخصية الخشت تحتوي على جوانب عدة، فهو يمثل الشخصية التنويرية العقلانية، المنطقية المنهجية، الفقهية الدينية المعتدلة، الفلسفية الموسوعية، الأخلاقية الكونية، وبناءً عليه فمن الحق أن الدراسات المعاصرة والحديثة في مصر أضحت ذات

بريق واهتمام منذ أن ولجها الخشت، ويشاركه في ذلك الكثيرون من هذا الجيل الذي آل على نفسه دراستها بالنقد والتحليل والمقارنة، محاولًا في ذلك أن يؤكد على ارتباط الفلسفة بحاضر الأمة ومستقبلها.

لقد اعتلجت في شخصية الدكتور الخشت الكثير من الصفات التي لا تجتمع إلا في فيلسوف حقًا، وهي في مجملها تفسر لنا كثيرًا من المواقف التي اتخذها الدكتور الخشت، رغم أنه كان يدرك الخطورة المترتبة عليها، كما تلقي الضوء على تفسير السبب فيما وصله إليه.

الصفات العلمية:

وقد امتاز الدكتور الخشت بمجموعة من الصفات، وكان من أهم تلك الصفات والأخلاقيات: الجدية، سعة الاطلاع، وغزارة الإنتاج، وغيرها. وهذه الصفات العلمية أهلته لأن يتبوأ المكانة التي وصل إليها، وأن يكون علمًا من أعلام الفلسفة في العصر الحديث، وهي في الحق صفات يتميز بها كل عالم، وكل إنسان يبحث عن الحقيقة وحدها. دون أي مصلحة شخصية أخرى. ويمكن أن نؤكد على بعض هذه الصفات من خلال السطور القادمة.

إن أول ما يظهر من شخصية الدكتور الخشت طابع الجدية شديد الوضوح؛ بل لقد كانت الجدية السبب الأساسي فيما تنطوي عليه آراؤه وأفكاره من عمق، وقد كان لهذه الخصلة دور مهم في حياة الدكتور الخشت؛ إذ يمكن من خلالها تفسير ما حققه من تقدم في مجال البحث العلمي، كما يمكن من خلالها تفسير سبب ولوجه مناطق فكرية غير مرتادة، أو على الأقل قليلة الارتياد، من ذلك دراسته في العقل وما بعد الطبيعة؛ التي قرأ فيها كانط بهيوم، وهيوم بكانط، أو دراسته في المعقول واللامعقول؛ التي قرأ فيها كانط بكانط وهيوم بهيوم، أو دراسته عن ليبنتز في فلسفة العقائد المسيحية؛ حيث وجد أنه على الرغم من أن ميتافيزيقا ليبنتز ونظريته في المعرفة، قد نالتا حظهما من اهتمام الباحثين في تاريخ الفلسفة [1]، فإن موقفه من اللاهوت المسيحي لا يزال مفتقرًا للدراسة، لا سيما في اللغة العربية، وإذا كانت توجد ثمة مداخلات علمية مع هذا الموقف، فإن هذه المداخلات في نظر الخشت تأتي في سياق دراسة موقفه من الميتافيزيقا والمعرفة، ولا تأتي كمبحث شامل مستقل قائم بذاته، ومن هنا جاءت فكرة الخشت في دراسته لليبنتز؛

(1) فلسفة العقائد المسيحية، ص ٧، ٨.

والتي خصها بقراءة نقدية في لاهوته، وهي تلك الفكرة التي تعمل على تكوين صورة فلسفية لمعالم لاهوت ليبنتز، وتحديد موقفه من العقائد المسيحية.

بل إنني لأجد الجدية سمة بارزة في كل دراسة من دراسات الدكتور الخشت، فمن منا لا يقرأ المعقول واللامعقول في الأديان، ولا يجد جدية واضحة في التعامل مع القضايا الفلسفية والرد على الفلاسفة الغربيين؟ ومن منا لا يقرأ مناهج البحث العلمي، ولا يشعر برغبة جدية عميقة في اقتلاع الأمة الإسلامية من الغرق في إدغال المنطق القديم، والأخذ بسبل المنطق الحديث، فهو سبيل الأمم إلى التقدم المدني والحضاري؟! بل تعد كل مؤلفاته – في الحق – إحدى العلامات الدالة على هذه الصفة.

يتسم الدكتور الخشت بسمة مميزة جِدًّا ساعدته في نقد الأعمال الفلسفية التي يواجهها، فقد قرأ الرجل في فروع الفلسفة، وخاصة الحديثة منها، فقرأ وتعمق في قضية العقل عند أعلام الفلسفة الغربية، وفهم المشكلة التي يطرحها كل فريق منهم، ودرس العقل في التفكير الإسلامي، واكتشف المؤثرات التي أثرت فيه، وقرأ كتبًا كثيرة، فقرأ لديكارت وهيجل وكانط وهيوم، وتناول قضاياهم وآراءهم بالدراسة والنقد والتحليل، وتطرق إلى مقارنة الأديان، فقارن بين الأديان الوضعية والأديان السماوية، ثم تطرق للمقارنة بين الأديان السماوية ذاتها.

فاستطاع أن يدرك ويعرض بوضوح لما لها وما عليها. أما الفلسفة الحديثة فقد اطلع على أعلام كثيرة من أعلامها من أمثال: ليبنتز، وهيجل، وكانت، وأوجست كونت، وإميل دور كايم، وهيوم، وغيرِهم كثيرين. كل هذه القراءات والاطلاعات الواسعة تفسر بوضوح تلك المؤلفات الكثيرة، والقيمة التي أنتجتها لنا عقلية الخشت في مجالات عديدة: مجال التأليف، مجال الترجمة، مجال التحقيق.

تظهر من خلال مؤلفات الدكتور الخشت أو تحقيقاته، أمانة علمية شديدة، وتحري الدقة والصواب، في كل فقرة من فقراتها؛ إذ لم يكن من أولئك النفر الذين يلوون عنق النصوص؛ رغبةً في إثبات رأي، أو وجهة نظر. فعندما أراد تساقط الأقنعة العقلية لديكارت، استند إلى كتبه الخاصة، وعندما أراد أن يعرض للعلم والدين عند رينان والأفغاني؛ عرض لنصوص من الجانبين لا تدع مجالًا للشك في ذلك، وعندما أثبت صلة بينهما اتجه إلى عمق النصوص الدالة على ذلك.

وتظهر أمانته العلمية أشد وضوحًا في ترجماته، إذ لم يكن النقل حرفيًا، مما يؤدي إلى اختلال المعنى أو الفكرة المرادة، وإنما تقوم ترجماته على إيصال المعنى المراد دون تزيد، أو تعالي في استخدام أساليب براقة، تبعد عن الهدف المنشود من الترجمة.

وفي تحقيقاته نجد الأمانة العلمية تبلغ حدها، فيصارح القارئ بعدد النسخ مختارًا إحداها أصلًا له، ولم يكن يشغل باله ببيان الفروق بين النسخ في المواضع المختلفة، وكان ينظم الفقرات والعبارات والجمل حسب مقتضيات العصر الحديث، وهذا يعد قمة الأسلوب العلمي في التحقيق.

على الرغم من أن الدكتور الخشت يجيد اللغة الإنجليزية، فإنها لم تَجُرْ في يوم من الأيام على لغته العربية؛ لغته الأصلية، فكانت كتاباته تدل بوضوح على تمكنه من لغُته، ويمكن أن نعرض لبعض السمات التي تعكس تمكنه من لغته العربية.

لغة الدكتور في مؤلفاته: حيث كانت لغة مقتصدة، ودالة، وواضحة إلى أبعد حد، تدل في أحيان كثيرة على الحالة النفسية له فرحًا وسرورًا، أو حزنًا وانكسارًا، وإن هذه الحالة لا تتغير من كتاب لكتاب فقط، وإنما تتغير في الكتاب الواحد أيضًا. كما أنها لغة لا تخلو من نبرة استغراب، واستنكار، عندما تستدعيه الظروف، ونلمح هذه السمة بوضوح عند رده على بعض الآراء الموغلة في المغالاة، كتلك التي يذهب إليها ديكارت، أو رينان، أو هيجل، أو هيوم. فضلًا عن أنها لغة دقيقة متدفقة بقوة خاصة في موقف المناقشة، تمتلئ بالمعاني المعبرة والحجج الواعية. يمكن القول إنها لغة أدبية علمية، وإن كانت تخلو من الصور، والتشبيهات، والمحسنات البلاغية، والأساليب الإنشائية المتعارف عليها إلا نادرًا.

ورغم إجادته المطلقة للإنجليزية، فإنه لم يكن يستخدمها في كتاباته، إلا إذا اقتضت الظروف ذلك كأن يكتب اسم الذي يتحدث عنه بتلك اللغة، أو عند الحديث عن بعض المصطلحات الفلسفية التي ليس لها مقابل في الإنجليزية، أو عند ذكر اسم أحد الكتب الأجنبية أحيانًا، لغته خالية من الأخطاء اللغوية، أو الأسلوبية، أو النحوية إلا نادرًا على كثرة مؤلفاته.

وعلى الجانب الآخر فقد كان أسلوب الدكتور الخشت في رأيي نموذجيًا خاصة في عرض القضايا المهمة، وتحليلها، ومناقشة الردود والاعتراضات حولها، ويمكن القول إن هناك مجموعة من السمات الرئيسية في أسلوب الخشت منها: يمتاز أسلوب الدكتور الخشت بالجودة الفائقة لتقسيم الموضوع، أو القضية محل البحث إلى عناصر رئيسية،

ووضع الفروع، أو الجزئيات في أماكنها المحددة، ويكفي أن نلقي نظرة على كتاب «تطور الأديان»، أو كتاب «العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء»، أو كتاب «فلسفة العقائد المسيحية»؛ ليتأكد لنا ذلك.

يتميز أسلوب الدكتور الخشت بالوضوح الشديد، والدقة المتناهية، مع تناسب الألفاظ والجمل والعبارات، مع معاني القضية المطروحة، فلا مبالغة في التعبير، ولا تهويل في استخدام العبارات. قد يميل الأسلوب إلى نوع من النقد اللاذع في بعض المواضع التي يتطرق فيها الحديث إلى افتراءات نتيجة التعصب للعقيدة، أو الفكرة، أوفي بعض المواقف التي تدل على عدم وقوف أصحابها الوقوف السليم من القضايا، سواء نتيجة قلة الاطلاع، أو الخطأ في المنهج. وهي من أكثر السمات العلمية ظهورًا في فكر الدكتور الخشت؛ حيث لم يكن ممن يؤمنون بالقديم لمجرد قدمه تحت مظلة أن السابقين قد ولجوا كل شيء، ولم يتركوا لنا شيئًا، وإنما كان منهجه أن القدماء قد تركوا لنا كل شيء، وقد جعلته نظرته هذه يقلب جميع القضايا التي عرض لها، حتى تلك التي قد يظن معها أنها أصبحت من الحقائق الراسخة، مما يعني أن لديه شَكًّا منهجيًّا يبحث عن معرفة الصدق في القضايا، دون الركون إلى رأي السابقين.

لقد كان الخشت ثابتًا على رأيه إذا ما اقتنع داخليًّا بصدق وجهة نظره، لا يهمه في ذلك أصحاب وجهة النظر الأخرى، فقد كان يدرس القضية من جميع جوانبها، حتى إذا استوفاها بحثًا حكم برأيه فيها.

ولئن كان الحرص على الموقف العلمي إحدى السمات الرئيسة في منهج الخشت الفكري، وهذه السمة ظاهرة في كتاباته ومؤلفاته العلمية، وخير مثال على ذلك موقفه تجاه فلسفة كانط، وفلسفة هيجل، فإن هذا الحرص لم يجعل منه مُسْتَبِدًّا في رأيه، وإنما جعل منه فيلسوفًا مدافعًا عن رأيه بالدليل والبرهان.

ومن ثم فإن الدكتور الخشت وقف مدافعًا عن رأيه، ضد كل من رينان، وهيجل، وديكارت، وأتباعهم من باحثي الفلسفة الغربية، وكان وقوفه الثابت ظاهرًا ظهورًا شديدًا في كل كتاباته، بحيث لا نكاد نجد كتابًا من كتبه يخلو من التأكيد على رأيه، والثبات عليه، والدفاع عنه.

لقد كان الخشت مبتكرًا ومبدعًا؛ حيث أنشأ منهجًا جديدًا ومبتكرًا في استقراء الفلسفة والفلاسفة؛ بعيدًا عن مؤثرات الفلاسفة الغربيين، وآرائهم الخاطئة؛ فجعل ارتكازه فكره

ومنهجه الخاص، معولًا على اتجاهه العقلي، وموروثه العقدي. فخرج لنا بآراء؛ هي بمقاييس عصرها استقراء جديد، ونقد مبتكر، في كثير من جوانب هذه الفلسفة.

إن منهج الخشت وفكره كشف عن المشروع العقلي التنويري العقدي، دون أن يكون بحال ما منفصلًا عن الدين، فرسم نفسه في صورة المسلم العقلاني، في الوقت الذي أراد فيه أناس آخرون أن يرسموا لأنفسهم صورة عقلانية وفقط.

المرامي العلمية لإنتاجه الفكري:

توزعت جهود الدكتور الخشت بين مجالات كثيرة ومختلفة؛ تدل على سعة الاطلاع، وغزارة الإنتاج، هي: مجال التأليف، مجال التحقيق، مجال الترجمة، مجال الإشراف على الرسائل العملية، مجال مساهماته في النواحي العلمية الأخرى، مجال ناتج عن رحلاته في بعض الدول العربية.

أولاً: مجـال التـأليف:

قبل أن نعرض لمؤلفات الدكتور الخشت تجب الإشارة إلى أن هذه المؤلفات تتسم بمجموعة من الخصائص منها:

أ- تنوع الموضوعات التي يعالجها الدكتور الخشت في تأليفاته، بحيث تتضمن أغلب فروع الفلسفة من فلسفة حديثة، ومعاصرة، ومنطق ومناهج بحث، ومقارنة أديان، أو مذاهب، وفكر سياسي، بالإضافة إلى نزعة فقهية.

ب- تنوع مؤلفات الدكتور الخشت من حيث الحديث عن موضوع واحد، أو الحديث عن موضوعات متعددة، فبعض كتبه ذات فكرة واحدة، أو موضوع واحد ككتاب: المعقول واللامعقول في الأديان، فلسفة العقائد المسيحية، تطور الأديان قصة البحث عن الإله، وهذا النوع من الكتب هو السمة الغالبة على كتابات الخشت الفكرية، أما الكتب ذات الموضوعات المتعددة فمنها كتاب: العقائد الكبرى الذي يتناول العقائد التي أثرت في تاريخ الإنسانية، وغيره من الكتب.

ج- تنوع المؤلفات من حيث الهدف الذي ترمي إليه، حيث إن الدكتور الخشت يدرك جيدًا أن الكتب لا تؤلف من أجل طائفة الطلاب فحسب، ومن ثم فإن منها ما يهدف إلى نقد الفلسفة الغربية، وإعادة استقرائها مثل: العقل وما بعد الطبيعة، تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط، وكتاب: المعقول واللامعقول، وغيرهما كثير، ومنها

الموجه إلى جمهور القارئين والمثقفين في عالمنا الإسلامي ككتاب مثل: كتاب الدليل الفقهي، وكتاب فتاوى المرأة المسلمة، وكتاب الشائعات وكلام الناس، وكتاب المشاكل الزوجية وحلولها في ضوء الكتاب والسنة والمعارف الحديثة، وكتاب المرأة المثالية في أعين الرجال، وكتاب من إعجاز القرآن الكريم وليس الذكر كالأنثى، وكتاب مفاتيح علوم الحديث وطرق تخريجه، وكتاب الصلاة، وكتاب فهم الصلاة، ومنها ما يوجه إلى تأسيس فكرة جديدة، ككتاب المجتمع المدني، وكتاب المجتمع المدني والدولة، وكتاب فلسفة المواطنة في عصر التنوير.

د- يظهر بوضوح في بعض المؤلفات، الميل إلى المقارنة بين التفكيرين الإسلامي والغربي، كدراسته عن العلم والدين بين رينان والأفغاني، ودارسته عن تطور الأديان، ودراسته عن العقائد الكبرى.

هـ - كما يظهر بوضوح في بعض المؤلفات الميل إلى المقارنة بين أعلام الفكر الغربي، بهدف الاستقراء الجديد لهم، كما فعل في دراساته عن كانط وهيجل في كتابيه: «المعقول واللامعقول..»، وكتاب «العقل وما بعد الطبيعة»؛ التي خصصها لدراسة كانط وهيوم.

و - موضوعات الدكتور الخشت تطرح أفكارًا خلاقة تصلح أن تكون معينًا خصبًا للباحثين عن رسائل للماجستير والدكتوراه.

ز - الموضوعات التي يتناولها الخشت بالدراسة تطرح أفكارًا غير مرتادة، إذ لم يكن من أولئك النفر؛ الذين تدور دراساتهم في فلك العرض والاجترار، وتفتقر إلى التأويل ووجهة النظر وعدم التوسع، وقد تلافى الخشت هذه الأخطاء في كتاباته، فحلل وأوّل ونقد وكشف عن العلاقات بين الفكر، كما فعل في دراسته لكانط وهيوم، ودراسته لكانط وهيجل.

ثانيًا: مجال التحقيق:

كانت تحقيقات الدكتور الخشت عملًا مكملًا لمشروعه الفكري العام، وتأكيدًا على ثبات رأيه في العديد من المواقف التي اتخذها قبلًا، **حيث يظهر لنا من هذه التحقيقات التأكيد على عدة أمور:**

الأول: أن الفلسفة الإسلامية كانت فلسفة مؤثرة ومبتكرة.

الثاني: أن الفلاسفة المسلمين قد ساهموا في بناء صرح الفلسفة العالمية.

الثالث: مساهمة الإمام أبي حامد الغزالي في بناء صرح الفلسفة الإسلامية.

الرابع: التأكيد على وسطية ابن تيمية في معالجته لقضايا الفكر والعقيدة.

الخامس: تصحيح الأخطاء التي وقع فيها المحققون السابقون لبعض هذه الأعمال.

وتظهر هذه الأمور الأربع من خلال التحقيقات الآتية:

- المقاصد الحسنة.
- القول المفيد في الاجتهاد والتقليد للشوكاني.
- تمييز الطيب من الخبيث لابن الربيع.
- الفَرْقُ بين الفِرَق للبغدادي.
- كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة لابن مالك اليماني.
- الحسنة والسيئة لابن تيمية.
- الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ للحافظ شمس الدين السخاوي.
- المقصد الأسنى لأبي حامد الغزالي.
- التقريب والتيسير للإمام محيي الدين النووي.
- التوهم: رحلة الإنسان إلى عالم الآخرة للحارث المحاسبي.

ويمكن القول إن الدكتور الخشت كان يرتكز في تحقيقاته على منهج معين قوامه:

أ – تخليص الكتاب المحقق من شوائب التصحيف والتحريف.

ب – اتباع قواعد الإملاء المعاصرة في الكتابة.

ج – تخريج الآيات القرآنية مع تشكيلها.

د – تخريج الأحاديث النبوية الشريفة.

هـ – ترجمة الأعلام المذكورة في الكتاب المحقق، ما عدا العارض من الأعلام، مع ذكر مصادر الترجمة.

و – تفسير الكلمات الغامضة، وضبطها بعد الرجوع إلى أمهات كتب اللغة والمعاجم.

ز – التقديم للكتاب المحقق بدراسة في الغالب.

ح – وضع ترجمة لصاحب الكتاب المحقق.

ط – وضع الفهارس العلمية اللازمة.

ي – وضع العناوين اللازمة اقتفاءً بأسلوب البحث العلمي إذا كان الكتاب المحقق لا يتضمن عناوين.

ك – رفع الأخطاء الموجودة في الأصول.

ل – تنسيق الكتاب وترتيبه وتقسيمه إلى جمل وفقرات بواسطة علامات الترقيم العصرية.

م – تفسير المصطلحات الفلسفية والكلامية الواردة.

ن – التعليق على بعض المواضع التي تقتضي التعليق، مع التأكيد على بعض الأخطاء التي وقع فيها المؤلف في التأريخ لبعض المتكلمين أو الفلاسفة.

ص – مقارنة مخطوطة الكتب التي اتخذها الخشت كنسخة أصلية بغيرها من المخطوطات.

ع – ترجمة البلدان والحصون التي ذكرها المؤلف في كتابه.

ثالثًا: مجال الترجمة:

من الملاحظ في ترجمات الدكتور الخشت، أنه يصب جهوده في اتجاهات مختلفة من الفلسفة الحديثة والمعاصرة، حيث وجدناه يترجم العديد من أمهات الكتب لأعلام هذه الفلسفة من أمثال الموسوعة البريطانية للأديان، ترجمة منفردة. وموسوعة الفلسفة الغربية، ترجمة بالاشتراك، القاهرة، المجلس القومي للترجمة، تم الانتهاء من ترجمة الجزء المكلف به، وبقية الموسوعة تحت الإعداد.

والحق أن ترجمات الدكتور تمثل زادًا في بحر الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وتفتح عيون الباحثين على العديد من المدارس الفلسفية والاجتماعية والفكرية في أوربا، وكأن الدكتور الخشت أراد أن يكمل مشروعه الفكري العام إلى جانب التأليف والتحقيق، فوجد ضالته في ترجمة روائع العقلية الفكرية الأوربية الحديثة.

أما الأهداف التي ارتآها الدكتور الخشت من وراء تلك الترجمات فهي:

الأول: أهميتها الكبرى وتلبيتها لحاجة الطلاب والباحثين في مصر والوطن العربي.

الثاني: أهميتها لجمهور المثقفين في الشرق، حيث يلبي شدة شغفهم بهذا النوع من الدراسات.

الثالث: القيمة العلمية الكبيرة لهذه المؤلفات.

الرابع: إرساء منهج خاص في ترجمة الأعمال الفكرية العالمية.

الخامس: محاولة لتعميق الدراسات الحديثة والمعاصرة، في دائرة الثقافة العربية، بحيث تظهر في صورة دراسات جدية تقوم على أساس علمي صحيح وواضح.

السادس: لقد كانت ترجمات الدكتور الخشت، تهدف إلى مجموعة من الأهداف؛ التي تؤسس في مجملها لترسيخ دراسة الفلسفة الحديثة والمعاصرة، باعتبارها أحد العناصر الدالة على مواكبة التطور العلمي الحديث في مجال الفلسفة والفكر.

السابع: بل لا أكون مبالغًا إذا قلت إن الدكتور الخشت كان يهدف من وراء ترجماته الآتي:

- نقل تجارب الباحثين الغربيين حول فلسفة مقارنة الأديان، والفلسفة الغربية.
- اطلاع الباحثين على أهم ما وصلت إليه النظريات الغربية الحديثة.
- إحداث حالة من الرواج الفلسفي حول هذه الأعمال من خلال النقد والتحليل والمقارنة.
- التواصل البنَّاء مع الفكر الغربي وفلسفته.

رابعًا: الإشراف على الرسائل:

ويلاحظ في هذا الإشراف على الرسائل الآتي:

أ- معالجة هذا الإشراف لأغلب فروع الفلسفة من مقارنة أديان، أو فلسفة حديثة ومعاصرة، أو فلسفة أخلاق.

ب- كثرة هذا الإشراف بما يتناسب مع حجم ومكانة الدكتور الخشت، وبما يتناسب مع ما يقع على عاتق أساتذة الجامعات من ضرورة الإشراف على الرسائل العلمية. وربما أمكن تفسير هذا الأمر، باهتمام الدكتور الخشت، بإخراج باحثين يتبنون الفكر والمنهج.

ج- اختلاف جنسيات الطلبة المشرف عليهم الدكتور الخشت في الرسائل العلمية.

تكوين اتجاه فكري:

لعل من أهم جهود الدكتور الخشت وثمار سعيه العلمي، أن كَوَّنَ لنا اتجاهًا من تلاميذه؛ الذين يعدون الآن من باحثي الفلسفة في مصر والعالم العربي والإسلامي، متأثرين به في منهج البحث، وحرصه على العلم، وروحه الثائرة على التمسك بالقديم لمجرد قدمه، فلئن كان الخشت امتدادًا لمدارس فكرية متعددة تمثل شخصيات فكرية رائدة، فإنَّ فكره ومنهجه يمثلان مدرسة استطاعت أن تقدم الكثير.

والحق أن هذه الاتجاه تخطى حدود وطننا العزيز، إلى كثير من البلاد الإسلامية والعربية، ويكفي أن نلقي نظرة على طلاب الدراسات العليا الذين أشرف عليهم، أو أولئك الطلبة الوافدين من بلاد أخرى إلى كلية الآداب جامعة القاهرة، والذين نهلوا من معينه، وشربوا من جهده الفلسفي. ويكفي أن نشير أيضًا إلى الاتجاه الذي أسسه الدكتور الخشت في دراسة الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، ذلك الاتجاه الذي يصل هذه الفلسفة بالدين بحيث لا تنفك عنه ألبتة، وإلى الاتجاه الذي أسسه في كيفية الاعتزاز بالفكر الإسلامي. وفي أنه يمثل الند للند في مواجهة الفلسفة الغربية، وفي أن العقلية العربية المسلمة لا تقل بأي حال من الأحوال عن مثيلتها الأوربية.

وذلك من خلال انتقائه لعدد من القضايا الفكرية، وكأنه يريد أن يبين لنا مراكز القوة في فكرنا لنفخر بها، ونطور في آدائنا من خلالها، وكذلك مواطن الضعف لنعمل على تقويتها والنهوض بها، لقد قارن الرجل في صبر وأناة بين أعلام الفلسفة الحديثة والمعاصرة أنفسهم، كما قارن بين الفلسفتين: الفلسفة الإسلامية والغربية؛ مستخرجًا أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بينهما، وكذلك فعل في بعض دراساته، نذكر منها بالخصوص: الحد الأدنى المشترك بين الفلسفة والدين، العقائد الفلسفية المسيحية، العلم والدين بين رينان والأفغاني.

لقد كان الدكتور الخشت لا يضع غير العلم في اعتباره، وهو بصدد بحث جديد أو كتاب جديد؛ إذ كان هدفه إشباع رغبته في العلم، ولذا لم تكن كتاباته وأبحاثه موجهة إلى طلاب الكلية بهدف الدراسة، وإنما كانت موجهة في الأساس إلى نشر الفكر الفلسفي، والتأكيد على ارتباط الفلسفة بالحياة.

كما كان للدكتور الخشت في تواصل بناء مع الأوساط الثقافية العربية؛ حيث كانت له العديد من المقالات والأبحاث في الكثير من الدوائر العربية، مثل:

- الشيطان ومشكلة الشر في العالم، مجلة المعرفة، وزارة التعليم السعودية، العدد ١٣١ - ٢٠٠٦.
- بين العلم والفلسفة والبحث العلمي، مجلة المعرفة الصادرة عن وزارة التعليم السعودية، العدد ١٥٢ - ٢٠٠٧.
- تطور مفهوم المواطنة في الفكر السياسي الغربي، مجلة التسامح الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية - سلطنة عمان، العدد ٢٠، ٢٠٠٧.

- تعزيز رأس المال الاجتماعي، مجلة المعرفة الصادرة عن وزارة التعليم السعودية، العدد ١٤٤ -٢٠٠٧.
- الجوهر وانقسام الوعي الأوربي، مجلة «العلوم الإنسانية»، الصادرة عن كليتي الآداب والتربية - جامعة البحرين، محكم ومقبول للنشر،٢٠٠٥.
- الروح والتربية الروحية في الفلسفات الغربية المعاصرة، مجلة المعرفة، وزارة التعليم السعودية، العدد ١٢٦ - ٢٠٠٥.
- الشرعية في المجتمع الإغريقي وأشكال الحكومات لدى أفلاطون وأرسطو، مجلة التسامح الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية - سلطنة عمان، العدد ٢٣ -٢٠٠٨.
- العقل المغلق أو الدوجماطيقية، مجلة المعرفة الصادرة عن وزارة التعليم السعودية، العدد ١٣٣ - ٢٠٠٦.
- العقلانية المعتدلة والعقلانية المتطرفة، مجلة المعرفة الصادرة عن وزارة التعليم السعودية، العدد ١٣٦ - ٢٠٠٦.
- كيف تواجه الدول الشائعات؟ مجلة الدبلوماسي، معهد الدراسات الدبلوماسية، وزارة الخارجية السعودية، العدد ٣٨ - ٢٠٠٨.
- «اللاأدرية» و«اللايقين»، مجلة المعرفة الصادرة عن وزارة التعليم السعودية، العدد ١٧٤ - ٢٠٠٩.
- للدين معنى آخر، مجلة الدبلوماسي، معهد الدراسات الدبلوماسية بوزارة الخارجية السعودية، العدد ٣٤ - ٢٠٠٧.
- المجتمع المدني والتعددية والتسامح في سياق الحضارة الإسلامية، مجلة التسامح الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية - سلطنة عمان، العدد ١٢ -٢٠٠٥.
- المجتمع المدني: جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظريات السياسية، مجلة التسامح الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية - سلطنة عمان، العدد ١٤ -٢٠٠٦.
- مشروع الخطة العربية للتربية على حقوق الإنسان: بين التأسيس الإسلامي والتأسيس الإنساني العقلاني، مجلة المعرفة الصادرة عن وزارة التعليم السعودية، العدد ١٧١ - ٢٠٠٩.
- منظومة الحقوق والمشترك الإنساني، مجلة الرافد، دائرة الثقافة والإعلام - حكومة الشارقة،أكتوبر ٢٠٠٩، العدد ١٤٦.

- نقد فلسفات الأخلاق الغربية: أخلاقيات التقدم، مجلة المعرفة، وزارة التعليم السعودية، العدد ١٣٠ -٢٠٠٦.

والحق أن هذه هي جهود العالم الحق الذي لا تقف حدود فلسفته عند أرض الوطن فحسب، بل تتعداها إلى الأقطار الأخرى، والذي لا يضن بعمله وعلمه على أي من بلاده وأمته، ما دام قد طُلب منه ذلك.

لقد كانت مشاركات الدكتور الخشت في الأحاديث الثقافية، والندوات المتخصصة، والقنوات الفضائية إضافة حقيقية؛ حيث تناول فيها الموضوعات الفلسفية المعاصرة، كما تناول الفلسفة والمجتمع في مصر، والحرية والعقل، والدعوات إلى التجديد والمعاصرة، فضلًا عن أحاديثه التي تعبر عن موقف سياسي راسخ، واتجاه ديمقراطي حقيقي.

الأسس الفكرية:

نستطيع من خلال استقراء كتب الدكتور الخشت أن نفهم كثيرًا من المذاهب الفلسفية القديمة والمعاصرة، التي يدين بها، والتي أثرت فيه تأثيرًا كبيرًا، وهي مذاهب - في التحليل الأخير- تجمع بين الشرقية والغربية، القديمة والحديثة؛ تدل بالأحرى على أن فيلسوفنا كان يبحث عن الحقيقة أيًا كان مصدرها، لا يهمه في ذلك صعوبة الجهد المبذول للوصول إليها، ولا بعد هذه المصادر عن دائرة الثقافة الإسلامية. والحق أن مذهب الدكتور الخشت يتشكل من اتجاهات شتى: فنجد لديه بُعْدًا عقليًا صِرْفًا، ومنطقيًا فائقًا، وسياسيًا مدنيًا، وإصلاحيًا تنويريًا، وفقهيًا معتدلًا، وسلفيًا عقيديًا، فإن هذه الفروع المذهبية كلها تؤلف المذهب العام؛ الذي أراده وارتآه الدكتور الخشت. وهي كلها يمثل الولوج فيها خروجًا بإشكاليات وقضايا تصلح للأخذ والرد والمناقشة، وهذا بدوره هو ما صنع الدكتور الخشت الذي نعرفه، فلم تكن تستهويه الموضوعات المرتادة؛ أي التي سبق قتلها بحثًا، أو تلك الموضوعات التي لا تحتوي على مناوشات ومناقشات، وردود وتفسيرات. وإنما ارتاد أرضًا بِكْرًا وخِصْبَة، فدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ودرس مقارنة الأديان، واتجه بفكره إلى الفقه، وفي الأخلاق ارتضى الحد الأدنى الأخلاقي المشترك، وغيرها من الموضوعات المهمة والجادة.

ويمكن القول إن الدكتور الخشت ولج أغلب فروع الفلسفة - إن لم يكن كلها- ولكن كان مهتمًا في ولوجه هذا بالابتكار والابتعاد عن التقليد، وإبراز وتبني الرأي الحر الذي لا

يقلد فيه آخرين، وإن ارتأى رأيًا لسابقيه يعجبه، دلل عليه ببراهين وأدلة من عنده كدليل على تمسكه به. وكما يمكن تطبيق هذا الأمر على ولوجه في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، والمنطق، والإصلاح، والفكر العالمي، ومناهج البحث، فكذلك يمكن تطبيقه في ترجماته، وقد رأينا كيف كان يختار الكتب ذات الموضوعات والنظريات الحديثة؛ التي تفيد أرض الشرق، والوطن العربي كله، مما يسهم في إحداث ثورة ثقافية فيها.

إذن فلنا أن نقول إن الدكتور الخشت كان أكثر توافقًا مع نفسه، ومع مذهبه في الحياة، ومذهبه السياسي، ومذهبه العلمي والمعرفي، بحيث تُكَوِّنُ هذه المذاهب كلها **منهجًا متسقًا واحدًا للخشت المفكر والسياسي والفيلسوف.**

وإذا أردنا الحديث عن مذهب الدكتور الخشت تفصيلًا، وجب علينا أن نفهم موقفه من التيارات الفلسفية والفكرية؛ التي كانت شائعة في عصره والعصور السابقة عليه، ولماذا كان يدين بهذا الاتجاه دون غيره؟

ومن ثم فإن اتجاهه الفكري يقوم على الأسس التالية:

أولاً: بناء فلسفة عقلانية:

أول ما يلفت النظر في دراسة الدكتور الخشت للفلسفة الغربية أنه كان يقف منها موقف الند للند، لا الند بمعنى الخصم، ولكن **الند بمعنى النظير؛ المشارك الفعال، الذي لا يقل الفكر الذي يمثل هويته وعقيدته عن الفكر الغربي**، ومن ثم فقد غلبت عليه حماسة بالغة، تلك الحماسة البالغة التي يظهرها، في الدفاع عن الفلسفة العربية؛ التي يمثلها ضد موجات الافتراء والتشويه التي تعرضت لها، محاولًا – في توفيق- إظهار الوجه النقي والحقيقي له ولفلسفته؛ التي بإمكانها بعث الأمة بعثًا جديدًا نحو التطور والارتقاء. لقد كان الدين يواجه مواجهة طاغية من رجال الفلسفة والفكر الغربي من أمثال: هيجل، وكانط، ورينان، ومن سار على نهجهم حيث ذهبوا – قصدًا أو جهلًا بمؤلفاتنا وجهودنا – إلى أن الدين لا دور له في بناء أي تقدم حضاري ترجوه الإنسانية.

فجاء الدكتور الخشت وشرح فلسفة الدين كما يراها العقل، والدين الإسلامي، فحرث في أرض خالية، وسار ضد التيار مدافعًا عن فلسفة عقلية؛ أفنى حياته من أجلها؛ وفاءً لعقيدته وعقله، ولفت النظر إلى تلك الآراء الخاصة؛ التي تعج بها مؤلفاته الشخصية؛ التي تهدم ما ذهبوا إليه من أساسه. لقد ساهم الخشت في إنقاذ الفلسفة الدينية من الافتراء؛ الذي لحق بها شرقًا وغربًا.

لقد أبى الدكتور الخشت أن يكون مقلدًا لهؤلاء الفلاسفة الغربيين في موقفهم من الدين، رافضًا أن يردد ما يرددونه، رافضًا في الوقت نفسه موقف من سار على دربهم من بني جلدتنا ممن أخذوا يرددون ما قاله هؤلاء الفلاسفة، فصاروا - في رأيي - أَقْسَى وأشد على الفلسفة الدينية، من هؤلاء الفلاسفة أنفسهم، ففصلوا بين عقلانيتهم وعقيدتهم.

ويظهر فكر الخشت في نقد الفلسفة الغربية من خلال المؤلفات الآتية:

- الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم.
- مدخل إلى فلسفة الدين.
- العقل وما بعد الطبيعة بين فلسفتي هيوم وكانط.
- أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط.
- العقلانية والتعصب.

ومن ثم فقد نقد الخشت الفلسفة الغربية، لا نقد تعصب مذهبي، أو عرقي، أو عقدي؛ لأنه وهو في سبيل تأسيس منظوره العقلي لا يبغي غير ما يوافق العقل، وبما أن الشرع عنده لا يخالف العقل، فهو ينطلق من أرضية عقلية عقدية. ولئن كانت المسيحية قد واجهت دومًا تحديات كبرى، فإن الخشت كان يرى أن موجة نقد العقلانية؛ التي تعرضت لها في القرن السابع عشر؛ كانت واحدة من تلك التحديات الكبرى التي قابلتها في تاريخها الطويل؛ إذ لا تقل في خطورتها وقدرتها على التهديد في الوجود، عن موجات العنف التي تعرضت لها في بداياتها، كما أنها كانت تجد - عند الخشت - دومًا في كل تحد من هذه التحديات من يدافع عنها ويأخذ بيديها؛ لكي تستمر في الوجود. ولذا كان ليبنتز عند الخشت أحد الأفكار الدالة على تقليله من قيمة العقل لصالح العقيدة، فقد كان من أولئك النفر الذين عملوا بجدية على الدفاع عن المسيحية؛ بداعي قدرتها على مواجهة موجة النقد العقلانية؛ التي كانت علامة فارقة من علامات عصر العقل، عصر القرن السابع عشر.(١)

ثانيًا: المساهمة في بناء منطقي منهجي:

وتلك صفة جوهرية تظهر لنا من مؤلفات الدكتور الخشت، أو على الأدق من المُؤَلَّفِ الوحيد من مؤلفاته عن المنطق، وهو «مناهج البحث». وهو المؤلَّفُ الذي أراد به الخشت تقديم المناهج العلمية الحديثة في البحث (٢)، بعيدًا عن الحديث عن المنطق القديم الذي ابتكره

(1) انظر فلسفة العقائد المسيحية، قراءة نقدية في لاهوت ليبنتز، ص ٧.

(2) مناهج البحث، ط دار الأمير، بيروت، ٢٠١٠، انظر المقدمة.

أرسطو؛ الذي كان ملائمًا لتلك الفترة التاريخية التي عاش فيها، منذ بدء ظهوره، بل قبل ظهوره على يد أرسطو إلى مرحلته التي وصل إليها في عصره، ومن خلال هذه الرحلة التاريخية، ظَهَرَتْ مواطن الضعف في المنطق القديم، فهو عقيم وشكلي، ولا يؤدي إلى زيادة معارفنا؛ لأنه مجرد تحصيل حاصل، وابتعد - في وضوح - عن تتبع المراحل المنطقية التي اجتازها المنطق حتى وصل إلى مرحلته النهائية، فلم يعرض لجهود علماء ومفكري العصور الوسطى، بينما رحب بقدوم منطق جديد يأخذ البشرية إلى آفاق من التقدم العلمي والحضاري.

والحق أن الدكتور الخشت دلل على تلك المنطقية الفائقة من خلال الإلمام العام بموضوع مناهج البحث، وقد كان الخشت يهدف من وراء هذه الدراسة المتعلقة بمناهج البحث، إلى التأكيد على الأخذ بالخطوات العلمية في قضايا حياتنا، وأهمها القضايا العلمية، ويمثل هذا الكتاب بجوار كتابين آخرين للخشت هما: كيف تكتب بحثًا علميًا[١]، وفن كتابة البحوث العلمية وإعداد الرسائل الجامعية[٢] محاولة من الخشت في إحداث حالة من الرواج العلمي في الوطن العربي، من خلال عرض الأسس والخطوات العلمية لكتابة أي بحث علمي، أو رسالة جامعية؛ لأنه يجعل الباحث وجهًا لوجه أمام النصوص لينطلق منها بفهم، إلى آفاق من المنهجية العلمية، والحق أن هذه الكتب موجهة في النهاية إلى الباحثين الذين يريدون التماس طريق البحث العلمي.

ثالثًا: بناء نسق سلفي معتدل:

وهي ثالث الصفات التي يمكن استخراجها من إنتاج الدكتور الخشت الفكري، وتطالعنا هذه الصفة أول ما تطالعنا في مقدمته الشهيرة: «تطور الأديان قصة البحث عن الإله»، وكتاب: «العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء» وهما الكتابان اللذان يمثلان تحليلًا مميزًا للأديان، من ناحية قبولها للعلم، أو الوقوف ضده؛ مؤكدًا على أن الدين اكتسب مكانته - إلى جانب أمور أخرى- بما يتضمنه من احترام للعقل، ووضعه في المكانة اللائقة به، في حين وقفت أديان أخرى عند حدود النص متجاهلة مخاطبة العقل؛ الذي يعد الميزة الأساسية التي يتميز بها الإنسان على غيره من المخلوقات.

---

(1) ط نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠٧.

(2) ط مكتبة ابن سينا، القاهرة، ١٩٩٠.

لقد أراد الدكتور الخشت سلفية من نوع خاص: سلفية لا تُعلي من قيمة العقل على النص، ولا تجادل في أمور ثابتة بالضرورة، وإنما أراد سلفية معتدلة تمزج بين العقل والدين، فلم يجد أصلح ولا أفضل من الدين الإسلامي، لكي يحقق له هذه المعادلة، فشرح الدين في ضوء العقل، ونقد العقل في ضوء الدين، فقد أخضع العقل تحت راية الدين وليس العكس؛ إذ لم يكن ينظر إليه في ضوء النظرة الضيقة التي يتبناها بعض المتشددين، وإنما وجده معينًا له على تأكيده – على الأكثر – أو نقد هذا الفكر ومختلف ألوان الفكر الفلسفي في الفلسفة بجميع فروعها.

لقد نقد رينان في مسألتي العلم والدين– وهو النقد نفسه الذي شمل كثيرًا من المستشرقين- لأن موقفه ينافي الشرع والعقل، ثم صححه في ضوء فِكْر الأفغاني – جمال الدين – القائم على إثبات المسألتين بالناحيتين: الشرعية والعقلية، ثم لم يرهبه أن يوافق الأفغاني، وينقد رينان في مسائل: فرعية متعلقة بهاتين القضيتين؛ إذ وجد فهمًا أفغانيًا واضحًا، لموضوع العلم والدين من قبل الأفغاني؛ استخلصه من ثنايا القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة. ومن ثم فقد وجّه الخشت رينان الوجهة الصحيحة التي كان عليه أن يلتزم بها في مسألة الدين والتطور العلمي، والدين والحياة عامة من خلال آراء الأفغاني. والحق أنه ما فعل ذلك إلا لأن الأفغاني العقلي يعالج جميع المسائل بالدين، ومن ثم وجدناه يُعَوِّل على رأيه الكائن بكتاب: «الرد على الدهريين» كنموذج واضح على نقض الآراء التي تنتقص من الدين كأحد الروافد المعرفية العقلية في معالجة الكثير من القضايا الفلسفية.

ومن الجدير بالذكر أن أصرح بأن الدكتور الخشت أراد السلفية التي كان عليها جمال الدين الأفغاني، وتلميذه محمد عبده، سلفية قوامها عقل ودين، أصالة وتجديد؛ إذْ يتحقق بها عنده – في رأيي – للوطن العربي كل ما يتمنى من ألوان التقدم والازدهار والرخاء.

وبناء على هذه السلفية نقد أسرار الباطنية والفرق الخفية في كتابه: حركة الحشاشين، تاريخ وعقائد أخطر فرقة سرية في العالم الإسلامي؛ حيث درسها الخشت مبينًا في وضوح القضايا الأساسية المتعلقة بهذه الفكرة، ومن ثم فقد درسها من حيث:

- الأحداث التاريخية المواكبة لنشأة الحركة وتطورها واضمحلالها.
- الأصول التاريخية لحركة الحشاشين.
- حركة الحشاشين النشأة والتطور.
- حركة الحشاشين في إيران

- حركة الحشاشين في سوريا.
- نظرية الوجود.
- عقائد ما بعد الموت.
- نظرية الإمامة.
- التنظيم السري للدعوة.

وهي الأفكار الأساسية التي انطلق منها الخشت إلى التأكيد على المنزع الباطني؛ الذي تقوم عليه أفكار الجماعة، وهي الأفكار التي تعارض بوضوح ما عليه أهل السنة والجماعة، مبينًا في أناة أن الفكر الباطني كان معول هدم على مر التاريخ الإسلامي، مؤكدًا على أن الجماعة كانت دليلًا على الإرهاب السياسي والعقدي، ومع هذا، فإن الخشت يرى أنَّ هذا الإرهاب كان رد فعل على الإرهاب الذي تمارسه السلطة الحاكمة في مواجهة الأحزاب الأخرى؛ لأن كُلًّا منهما يضع هدفًا يقوم على تقويض ما يعتبره مصدرًا للشرور؛ التي تعبث في المجتمع المَعْنِيِّ فسادًا، وتدمره تدميرًا كاملًا.(١)

وتظهر سلفية الخشت في نقده ورده لآراء وأفكار برايتمان، في دراسته عن الإله والإنسان، إشكالية التشابه والاختلاف في فلسفة برايتمان، وهي الدراسة التي تنتقد بشدة التصورات الخاطئة للإله، كما تنتقد دعاوى التشبيه والتجسيم؛ التي انطلق منها برايتمان، وعلى الرغم من أن حركة برايتمان كانت تحاول الرد والإجابة على أشكال الإلحاد ومظاهره في أوروبا، عن طريق الإيمان بألوهية محدودة ومتناهية في بعض جوانبها، وذات قدرات لا متناهية في جوانب أخرى، فإنها قدمت في نظر الخشت – وفي نظر العقل السليم – تفسيرات خاطئة عن العديد من القضايا منها: إشكالية الشر في العالم مثلًا، ومن ثم فقد نقد الخشت أفكار هذا المفكر؛ التي تزعم الانطلاق من الخبرات الإنسانية، في رؤيتها للإله كشخص متناه زمني، ومن ثم فقد نقد الخشت الفلسفة التي تزعم شخصانيةَ الإله، وتناهَيه، وتزمنه، على أساس منهج تجريبي.(٢)

(1) انظر حركة الحشاشين، ط مكتبة ابن سينا، القاهرة، ١٩٨٨م، ص ٢٠٢، ٢٠٣.

(2) انظر الإله والإنسان، إشكالية التشابه والاختلاف في فلسفة برايتمان، ط دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧م، ٧: ٩.

ومن ثم نقد الخشت برايتهان نقدًا عقلانيًا سلفيًا؛ يتأسس بالدرجة الأولى على مقتضيات عقدية عقلية؛ إذ كيف يمكن دراسة الذات الإلهية تجريبيًا؟ ألا يعني هذا وضع الإله على محك الاختبار التجريبي المتناهي، وإخضاع السرمدي للزماني؟ ثم يتساءل الخشت مستنكرًا: وهل لدينا من مناهج المعرفة الدقيقة ما يؤهلنا على هذا النحو لوصف الطبيعة الإلهية؛ التي ليس لنا بها خبرة مباشرة مثل خبرتنا بالطبيعة الفيزيائية؟! ويواصل الخشت تساؤلاته النقدية: وإذا كنا فشلنا حتى الآن في الوصول إلى علم نفس دقيق بالطبيعة النفسية الإنسانية التي نعيشها، فكيف لنا أن نزعم معرفتنا بالطبيعة الإلهية؟! أليست محاولة اكتشاف الإله لا تخرج عن كونها محاولة جغرافية ترسم خريطة لمنطقة لا جغرافية؟.

ولقد تجلت سلفية الخشت في دفاعه عن الإسلام ضد الوضعية والاستشراق[1]، فقد كان دفاعه عن الإسلام ليس دفاعًا عن موروث ديني آمن الناس به تقليدًا ومحاكاة، وإنما كان دفاعًا عن المنهج العقلي الذي يحمله هذا الموروث، ومن ثم فقد رفض الخشت الوضعية التجريبية؛ التي أحالت – بنظرياتها الغربية – الحياة البشرية إلى صراع دائم، من أجل اللذة والمنفعة، ومن ثم رفضت أي فعل لا يحقق لصاحبه نفعًا، أو لذة، أو أي فعل يجلب الألم، فكان المعيار الأخلاقي هو النفعية التجريبية، كما كان الإلزام أيضًا هو النفعية التجريبية. وأمام هذا لم يكن أمامه بد من الدفاع عن القانون الأخلاقي الذي يؤمن به؛ ذلك القانون الذي قوامه عقل وشرع، فراح ينقد في حزم وأناة – معًا – تلك الوضعية التي جعلت البشرية في صراع مع النفس وصراع مع الناس.

ولم يكن الاستشراق بأسعد حالًا من الوضعية عند الخشت، فراح يبين المبادئ التي يقوم عليها الاستشراق، وهي – في الحق – المبادئ التي يقوم عليها كل اتجاه تعصبي يغلف نفسه بغلاف علمي، فهو اتجاه في ظاهره العلم، وفي باطنه من قبله التعصب، ومن ثم فقد فطن الخشت إلى أن الاستشراق يمثل أيديولوجية في عصر زادت فيه حدَّةُ التكتلات، على نحو يشعل صراعًا عالميًا. نعم إن الدكتور الخشت كان ينظر للاستشراق على أنه يمثل مخططًا للاستيلاء على مقدرات الشرق بخيراته، وإمكاناته، وموقعه، إلا أنه كان يرى أن هناك بعض الدراسات الاستشراقية التي كانت إضافة إلى المكتبة العربية.

---

(1) انظر الإسلام والوضعية والاستشراق في عصر الأيدولوجية، ط دار نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠٧.

رابعًا: التأسيس لاتجاه فقهي تنويري:

تكشف كتابات الدكتور الخشت – خاصة في ثلاثة منها– عن دعوة فقهية تنويرية، إصلاحية ثائرة بدرجة كبيرة جِدًّا؛ متأثرًا فيها بالأفغاني، والغزالي، وابن تيمية، غير أن دعوته الفقهية كانت لا تنفك بحال من الأحوال عن عقله ومنهجه، فقد حمل الخشت معه العقل أينما حل، وحيث رحل، فلم يقدم عقله فريسة لاعتبارات شخصية أو مذهبية.

لقد أراد الدكتور الخشت فقهية تنويرية؛ تقوم على القضاء على الاستبداد في الحكم، والقضاء على الاستبداد في الرأي، مع الاستناد إلى مراعاة الظروف والمتغيرات؛ التي طرأت على عصرنا والقضايا وثيقة الصلة بالعصر، والتي تعتبر من المستحدثات التي طرأت على الساحة الفقهية، وفي حاجة إلى ردود شافية تمنع الناس من التخبط، كل ذلك في إطارالتمسك بأصول الدين الحنيف، وهي تلك الدعوة الفقهية؛ التي اصطدمت بما هو عليه واقع المسلمين من: ضعف الأخلاق، وانتشار الرذيلة، والاختلاف والشقاق بينهم، والتخلي عن مبادئ الإسلام الخاصة بالنظر الفكري، والأخذ بأسباب العلم أيًا كان مصدره النافع، كذلك اصطدم بما وجد عليه المسلمين من أمراض نفسية تتمثل في: اليأس، والجبن، والتواكل، وغيرها من الصفات.

فثار الدكتور الخشت حيث يكون السكوت ذلة وانكسارًا؛ ونهض حيث يكون القعود خورًا وجبنًا، فأبى إلا أن يشارك في توعية الأمة المسلمة بقضايا فقهية لا غنى لأحد عنها، فرسم طريقًا فقهيًا فيه من خطا السابقين الكثير، فأرادها صحوة قائمة على مبدأين أساسيين: صحوة قائمة على الدين، وصحوة قائمة على نظام سياسي عادل، فهي نهضة دينية سياسية.

لقد أرادها ثورة على عهد التخلف والرجعية، وعلى رموزها الذين رسخوا في عقول الشعب أسس هذا التخلف وتلك الرجعية، وكأن دعوته كانت موجهة إلى تلك الشعوب المسلمة المحتلة؛ كي تصحوَ من سباتها العميق، وأيضًا إلى تلك الشعوب المسلمة؛ التي نالت حظها من الاستقلال، بأن تخشى من الوقوع فيما وقع فيه المستبد الخارجي؛ لأن معنى وقوعها فيه استبدال مستبد بمستبد آخر. وخير مثال على النوع الأول من الدعوة كتاب الخشت: الأخلاق وأساس التقدم.

وقد قدم لنا الخشت في باب الفقه مجموعة من الكتب القيمة، في الموضوع والمنهج، نذكر منها:

- الدليل الفقهي.
- المشاكل الزوجية وحلولها في ضوء الكتاب والسنة والمعارف الحديثة
- المرأة المثالية في أعين الرجال.
- فتاوى المرأة المسلمة في العبادات والمعاملات.
- مفاتيح علوم الحديث وطرق تخريجه.
- وليس الذكر كالأنثى دراسة من منظور الإسلام والعلوم الحديثة.
- كتاب الصلاة.
- كتاب فهم الصلاة.

وهي كتب يظهر فيها الميل الشديد للاهتمام بالإنسان المسلم، من حيث كيُفية معالجته لمشاكله، واحتياجاته الدينية والعقدية، والعبادة والمعاملات، بل إن هذه المؤلفات تظهر اهتمامًا شديدًا بالمرأة المسلمة؛ حيث تعمق الخشت في البحور الفقهية بهدف تكوين رأي شامل، حول مكانة المرأة في الإسلام، من حيث التكريم، والحقوق، والواجبات، وتعد آراءُ الخشت الفقهية – خاصة ما يتعلق منها بالمرأة – صيحةَ تنويرٍ ضد كل الآراء المتطرفة، وضد كل التفسيرات المشبوهة الممتزجة بالمصالح والمداهنات.

خامسًا : بناء مجتمع مدني :

لقد ظهرت ديمقراطية الخشت في أسمى معانيها، عند حديثه عن المجتمع المدني، وما يجب أن يشكله من نواة أساسية في بناء أي نظام ديمقراطي، والحق أن الديمقراطية التي نادى بها: هي الديمقراطية التي وضعها الإسلام، ومن ثم وجدناه ينادي بالشورى في الحكم، والثورة على النظام الاستبدادي الفردي، الذي أثبت أضراره الكثيرة على الأمة الإسلامية، وينادي بضرورة إفساح المجال للشعب في صنع مستقبله وحياته السياسية؛ هادفًا بذلك إلى توثيق أواصر التعاون، بين البلاد الإسلامية سياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا؛ بل في المجالات المختلفة، لقد كان المجتمع المدني – عند الدكتور الخشت – يمثل ثورة على النظام الطبقي في البلاد العربية، حيث تقسيمها إلى حكام وأعوانهم، وإلى طبقات الشعب الكادحين الذين أذلهم الجهل والفقر والجبن من سطوة الحكام المستبدين، لقد أرادها الدكتور الخشت مساواة كما حث عليها الإسلام، مساواة لا فرق فيها بين حاكم ومحكوم، رئيس ومرءوس.

خرج علينا الدكتور الخشت بثوب جديد، لم نكن نألفه عليه من قبل، هذا الثوب هو ثوب المدني المبتكر، فخرج علينا بالكشف عن نوع من الاجتماع المدني، الذي يتخذ من العقل طريقًا له، فكتب لنا: كتاب المجتمع المدني، وكتاب المجتمع المدني والدولة. غير أن الدكتور الخشت – على رغبته في ارتداء هذا الثوب الجديد – لم يتنازل عن أَوَّلِيَّاتِهِ الفكرية، وإنما حمل مشروعه معه أينما حل أو ارتحل، حمل عقله ومنهجه، فكان حمله له، وولوجه به، هذا البحر الخضم؛ **إيذانًا** ببدء نوع مبتكر من الدراسات السياسية في وطننا العربي والإسلامي، لقد لفت نظر الباحثين إلى مدنية ذات بناء عقلاني منهجي، بعد ما احتلت في نظر الناس مكانة مغلوطة؛ رسختها فيهم أفعال من يدعون انتماءهم إلى هذه المدنية في وطننا، حتى أظهرتهم هذه الأفعال في صورة الذي يكره العقل ويتسم بالتناقض، ويأتي بأقوال مرفوضة لا تمت لعادات مجتمعنا وثقافته بشيء. كما لفت نظر هؤلاء إلى أن السياسة الحقيقية **هي** تلك السياسة التي تعمل في صالح الوطن، لا من أجل انتماءات حزبية، أو رغبة في تطبيق أجندات خارجية لا تهتم بغير مصلحتها هي.

لقد وجد الخشت في المجتمع المدني الحل الوحيد، في عصر تمت فيه تجربة معظم الحلول، وتم فيه أيضًا إثبات فشلها، فالمجتمع المدني عنده يقدم نفسه كحل لم يتم تجريبه بشكل شامل، وليس المقصود بالمجتمع المدني عند الخشت كما هو في الواقع المشاهد الآن، أي المجتمع الموجود بالفعل، بما فيه من سلبية وارتزاق وعدم شفافية في كثير من الأحيان، وإنما المقصود المجتمع المدني كنظام ومنهج أيديولوجي لمجتمع مفتوح وتعاوني وحر.

وربما كان من أهم الدوافع التي أملت عليه الدخول في هذا المعترك السياسي؛ القائم على مؤسسات المجتمع المدني ما يلي:

الأول، إيمان الخشت – غير المحدود – بأن العبء الأكبر يقع على المثقفين في زماننا، في تطبيق أهداف المجتمع المدني، والترويج له كنظام، ومنهج لمجتمع عصري، وهذا العبء لن يستطيعوا القيام به إلا بتخليهم عن المناقشات العقيمة، والأفكار غير القابلة للتنفيذ.

الثاني، التأكيد على أن حلول مشاكلنا ليست في بطون الكتب، ولا في الصالونات الثقافية، وإنما في العمل الفعال بين الناس.

الثالث، إيمانه بأن الحديث عن خيارات الماضي لا يجدي نفعًا، في حين ينبغي الحديث عن خيارات المستقبل؛ لأن الخيارات الماضية أصبحت خارج التاريخ.

ومن ثم كانت دعوته الجادة إلى المثقفين، والمفكرين، والسياسيين، بشق طريق جديد يتجاوبون فيه مع روح العصر، ويجابهون به بشكل عملي مشكلات المجتمع، وأزماته، ومتغيرات ما بعد سقوط الاشتراكية، وانتهاء الحرب الباردة، وأحداث سبتمبر؛ متجاوزين الاختيارات العتيقة التي ثبت فشلها جزئيًا وكُليًا، لقد أراد الخشت أفكارًا قابلة للتنفيذ على أرض الواقع، عبر تأسيس طريق جديد للتنمية الشاملة والمستدامة، لقد كانت هذه الخطوة عند الخشت ضرورية، لكنها غير كافية؛ إيمانًا منه بأن أحد أهم مشاكلنا أننا لا نريد أن نعمل، ومن ثم نراه يتساءل مستنكرًا: ما قيمة الأفكار الخلاقة مع أناس يرتعون في السلبية، ويدخل الإهمال في بنيتهم النفسية؟ [١]

لقد هال الخشتَ المرضُ النفسيُّ الذي يعتور الشخصية العربية؛ التي تنتظر الحل من الأعلى، أو من الخارج، بينما كان يؤمن إيمانًا جازمًا بفلسفة التاريخ؛ التي تقول بأن الحل لا يأتي إلا من الأسفل، أو من الداخل، أي من المجتمع المدني؛ وهو الحل الذي ارتآه لأمة تترنح وسط عالم لا وجود حقيقيًا فيه إلا للأقوياء. وقد أملت على الخشت في ذلك دوافع عقدية، ومنطقية في الوقت ذاته: أما العقدية فتأثره بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١] أما الدوافع المنطقية فإيمانه أن التنمية الشاملة والمستدامة – كحل – لن تتحقق إلا بتفعيل المجتمع المدني، وتفعيله لا يمكن أن يكتمل إلا بتعميق الديمقراطية، والشورى الملزمة، وتقديم وتنفيذ تصورات جديدة مركبة؛ تنشأ بحكم الظروف المجتمعية المتجددة، واتساع رقعة الفكر الحر، وانتشار المد الديمقراطي.[٢]

وإذا كان مفهوم المجتمع المدني لا يزال غير معروف، أو غامضًا في كثير من الأحيان، وإذا كانت كتب الفلسفة السياسية، ترتكز على مفهوم الدولة، وتهمش مفهوم المجتمع المدني، فإن جهود الخشت تأتي كمحاولة لجعل مفهوم المجتمع المدني مفهومًا مركزيًا، بحيث ينقله من الهوامش إلى البؤرة، ومن الظلام إلى النور، والانطلاق منه كنقطة بدء أولى. وما ذلك إلا لإيمان الخشت العميق بأن المجتمع المدني هو الأصل، والأساس العقلي المتين، لأي شرعية سياسية، وأنه المسئول عن سلامة، أو فساد الحياة السياسية.

---

(1) انظر المجتمع المدني ص ٥، ٦

(2) انظر السابق، ص ٦.

لقد كان يؤمن إيمانًا جازمًا بأن القيادة السياسية تعبير حقيقي عن حقيقة الشعوب، أو مرآة تعكس ما عليه الناس، فكان يرى أنه إذا كانت الديمقراطيةُ مزيفةً والناسُ سلبيين، وغَيْرَ عابئين بما يحدث، وغيرَ مشاركين في الحياة السياسية، فإن ذلك في نظره يرجع غالبًا إلى عدم سلامة وفعالية البنية التحتية، في الحياة السياسية، أي المجتمع المدني، لقد أراد أن يبصر بأمر مهم مؤداه: أن أحوال الناس، وطريقة حياتهم وأخلاقهم وأساليبهم الاجتماعية، يترتب عليها – منطقيًا – أسلوبُ الحكم الذي يتلاءَم معهم، فالمجتمع الصالح يضع نظامَ حكمٍ صالحٍ، والعكس بالعكس، والمجتمع الديمقراطي عنده يتمخض عنه حكم ديمقراطي، والمجتمع غير الديمقراطي ينشأ عنه بالضرورة نظام غير ديمقراطي، ومن ثم كان الوضع الطبيعي الذي يجب البدء به هو المجتمع المدني؛ باعتباره الأصل من الناحية الزمنية بحكم التطور التاريخي للنوع الإنساني، وهو الأصل من الناحية المنطقية.[١]

ومع أن هذه القضية تبدو واضحة، فإنه مما كان يألم له الخشت؛ أن أغلب البحوث في الفلسفة السياسية؛ تتوجه إلى الدولة كمفهوم مركزي، بينما تهمش سائر المفاهيم الفلسفية السياسية، ومن أهم هذه المفاهيم المهمشة مفهوم المجتمع المدني، حتى مع وجود بعض البحوث التي كانت تناقش مفهوم المجتمع المدني، فإن هذه المناقشة كانت تنطلق في نظره من مفهوم الدولة؛ إذ كانت تسير من الدولة إلى المجتمع المدني؛ معتبرة الدولة هي الأصل والمجتمع المدني هو الفرع. في حين نفض الخشت يده عن نفسه كل هذا النهج الخطأ، ومن ثم كانت دراسته وجهوده في بناء المجتمع المدني تنطلق من المجتمع المدني – لا الدولة – باعتباره الأساس والروح لأي حياة سياسية.[٢]

ومن ثم فالمجتمع المدني عند الخشت لا يكتفي بعرض الأفكار السابقة للفلاسفة والمفكرين والسياسيين، وإنما يسعى لتقديم وجهة نظر حرة، وناقدة للأفكار ذات الطابع الشمولي، وهي تلك الأفكار التي تنادي بدولة شمولية – وهي الدولة التي لا تسمح بحرية تبادل السلطة، ولا بوجود أية مؤسسات مستقلة: كالقضاء، والجامعات، والنوادي والجمعيات، وتنظر لأفكارها الأيديولوجية على أنها الوحيدة التي تملك الشرعية وتعبر عنها، ومن ثم فلا تعددَ ثقافيٌّ، ولاتنوعَ أيديولوجيٌّ، وتلغي الفرد لصالح الدولة.

---

(1) انظر السابق، ص ٦، ٧.

(2) انظر المجتمع المدني، ص ٧.

ومن ثم فإن المجتمع المدني عند الخشت، لا يكتفي بعرض أفكار الفلاسفة والسياسيين، عن المجتمع المدني، بل يهدف إلى الآتي:

أولًا: يسعى لتقديم وجهة نظر ناقدة للأفكار؛ ذات الطابع الشمولي؛ بغية تدعيم الفكر الفردي الحر، وترسيخ قيم ومفاهيم الديمقراطية، ودعم استقلالية المجتمع المدني كحل؛ لا يقبل الشك للإشكاليات العالقة بين السلطة والمجتمع والفرد.

ثانيًا: يسعى إلى الكشف عن المغالطات التي تقع فيها الأنظمة الشمولية المتطرفة، والأنظمة الليبرالية الجذرية، باعتبار التطرف – أيًا كان مصدره جهة اليمين أم جهة الشمال – يدل على وجهة نظر أحادية الجانب، وعلى الانحياز لفئة اجتماعية دون أخرى.

ثالثًا: القضاء على مظاهر التطرف القائم على السعي نحو تأكيد الهيمنة المطلقة للدولة، كذلك القضاء على التطرف القائم على السعي نحو المناداة بتلاشي سلطة الدولة، باعتبار هذه المظاهر جميعها قد ثبت فشلها.

رابعًا: التأكيد على أن المجتمع المدني إذا كان لا يعمل دون رقيب؛ لأن ذلك نوع من التهور؛ فإنه من المغالطة كذلك فرض الهيمنة الشاملة عليه.

خامسًا: تقديم الحل الأمثل في فك لغز العلاقة بين الدولة، والمجتمع المدني، والقطاع الخاص، وهو الحل الذي يقوم على الشراكة القائمة بدورها على التوازي والتكافؤ، وليست الشراكة القائمة على الهيمنة والابتلاع لطرف دون آخر.

ومن الجدير بالذكر أن المجتمع المدني جزء من المجتمع العام؛ الذي يتشكل من: الأسرة، والمجتمع المدني، والدولة أو السلطة، والأسرة عند الخشت تسبق المجتمع المدني، وإن لم تكن جزءًا منه، في حين كان المجتمع المدني عنده يتمثل في: النقابات، واتحادات العمال، والمؤسسات، والهيئات، والجمعيات الخيرية، والنوادي، ومجموعة المنظمات غير الحكومية، والغرف التجارية، والاتحادات المهنية، ومن ثم فإن المجتمع المدني يتسم بالآتي:

أولًا: الرابط بين أعضائه رباط اجتماعي فقط.

ثانيًا: المجتمع المدني لا يقوم على القرابة أو الدين.

ثالثًا: المجتمع المدني ليس قائمًا على أساس وراثي أو قبلي.

رابعًا: المجتمع المدني لا يقوم على أساس طائفي أو عقدي.

خامسًا: المجتمع المدني لا يهدف إلى تحقيق مصالح شخصية، أو نفعية برجماتية.

ومن ثم فهناك علاقة واضحة ووثيقة، بين المجتمع المدني، والديمقراطية، فكل من ينحاز إلى الناس – عند الخشت – لا بد أن يفتح المجال للديمقراطية، ويعطي المجتمع المدني المساحة والدور اللائقين به، ولا يمكن أن يوجد مجتمع مدني حقيقي عنده إلا بتفعيل الديمقراطية، وإذا كانت الديمقراطية هي الأسلوب الأمثل في إدارة المجتمع المدني، فإنها لا يمكن أن تحقق أغراضها، بل لايمكن أن تكون ديمقرطية حقيقية دون أن تعم سائر القطاعات، من أسفل إلى أعلى، بداية من حقوق الفرد، مرورًا بحرية الصحافة، واستقلال القضاء والمؤسسة التشريعية، وصولًا إلى كافة مؤسسات الدولة؛ التي تتشكل وتعمل هي الأخرى؛ وفق آليات ديمقراطية صارمة، فالديمقراطية – عند الخشت – يجب أن تكون كاملة، وليست مبتورة بمعناها الغربي التقليدي، أو بمعناها الشرقي المزيف، ومن ثم فقد كان عليه أن يكشف أزمة الديمقراطية المعاصرة، في العالم، وفي الوطن العربي، ومن ثم فقد كان حل أزمات الديمقراطية – عند الخشت – لا يكون إلا بمزيد من الديمقراطية؛ إذ هي الآلية الملائمة للحكم وتداول السلطة، كما أنها تمثل عنده أكبر ضامن للسلام الدولي.[1]

وإذا كان الخشت قد بدأ فكره السياسي بالتمسك بالديمقراطية كحل ومنهج، وإذا كان قد أردف ذلك بحديثه عن المجتمع المدني، في مؤلفاته: المجتمع المدني عند هيجل، المجتمع المدني والدولة، فإن ثالث الثالوث؛ الذي أكمل به مشروعه السياسي؛ هو دراسته عن المواطنة من خلال كتابه الأحدث: فلسفة المواطنة في عصر التنوير، حيث صاغ الخشت تعريفه للمواطنة، وسط بحر خضم من الاختلافات العالمية، والمحلية، حول هذا المفهوم بما يتضمنه من قضايا فرعية تندرج تحته، ومن ثم فقد تعامل الخشت مع المفهوم بشيء من الاتساع، فالمواطنة – عند الخشت – مفهوم قد يضيق وقد يتسع، قد يضيق ليقتصر على نخبة، وقد يتسع ليشمل عدة نخب، وقد يزداد اتساعًا، فيشمل كل المنتمين إلى دولة ما أو أمة، وفي أحيان قليلة ربما يشمل مفهوم المواطنة كل الجنس البشري، في إطار دولى عالمي، قد يكون له شكل الدولة الواحدة، وقد يكون له شكل التكوين الفيدرالي؛ الذي يجمع عدة دول في إطار حكومة عالمية أو عصبة أمم.[2]

(1) انظر السابق، ٨٥ وما بعد.

(2) انظر فلسفة المواطنة في عصر التنوير، ص ٩.

ويعد مفهوم الخشت هنا دليلًا على ما يكتنفه هذا التعريف من إشكالية؛ وهي الإشكالية التي كان يدرك أنها نتيجة اختلاف التحليلات الفلسفية، وتعارض النظريات الاجتماعية، كما أنه نتيجة عدم انتهاء النظريات السياسية إلى رأي أخير يوضح ماهيته، ومن ثم كان محصلة هذا كله: التباين الواضح الذي عليه الأنظمة السياسية عبر العالم، بل عبر أحزاب الدولة الواحدة، في تحديد معالمه ومضمونه.

ومع هذا فإن الخشت لم يقف عند مجرد التعريف الاصطلاحي لمفهوم المواطنة، بل تعامل معه ككائن حي؛ له ماضٍ وحاضر، ومستقبل؛ ينشأ وينمو ويتطور، ويتراجع ويتقدم، ويقوى ويضعف، ويتداخل ويتخارج مع مفاهيم أخرى. وهو بذلك لا تزل قدمه في اقتطاع المفهوم من وضعيته التاريخية وجذوره، وما آلت إليه صيرورته في الوقت الراهن. ومن ثم فقد توقف الخشت كثيرًا عند عصر التنوير؛ باعتباره العصر الذي حمل معالم الارتباط العضوي، بين المواطنة، والحداثة؛ إذ كل عناصر الحداثة الماثلة في أعمال طائفة كبيرة من فلاسفة، وكتاب التنوير ترتبط – عند الخشت – ارتباطًا نظريًّا مع مفهوم المواطنة عندهم؛ حيث يعكس هذا المفهوم أسمى ما قدمه هذا العصر.[1]

ومن ثم فقد كان الخشت معنيًّا في دراسته بالآتي:

- معنى المواطنة.
- أبرز سماتها وأسسها.
- ارتباط المواطنة بفكرة الحداثة.
- المواطنة تشكل الأساس الركين في بناء الديمقراطية.

ومن ثم نفهم – في التحليل الأخير – أن النظام السياسي الصحيح يقوم – عند الخشت – **على أسس ثلاثة:**

- الديمقراطية في الحكم.
- المجتمع المدني.
- المواطنة.

(1) انظر فلسفة المواطنة، ص ١٠، ١١.

سادسًا: نقد الفلسفة الغربية:

كما يظهر من خلال مؤلفات الدكتور الخشت نَقْدٌ صَريحٌ للفلسفة الغربية، ولا يحمل معنى النقد عنده التركيز على أوجه القصور والسلبيات فقط، بل كان يحمل إلى جانب ذلك التأكيد على مواطن القوة والإشادة بها، فكان نقده بذلك نقدًا موضوعيًا؛ يلتمس مواطن القوة من خلال الأفكار البناءة؛ التي تسهم في إعلاء صرح الفلسفة الحديثة على مستوى العالم.

ومن ثم فقد كتب كتابه القيم: المعقول واللامعقول في الأديان، فلسفة الدين بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة؛ وهي الدراسة التي تنقد البناء الفلسفي الغربي من داخله، من خلال الاستناد إلى النصوص الواضحة لعلمين من أعلام الفلسفة الغربية، ومن ثم فقد أقام الخشت دراسته، على أساس من التحليل المقارن؛ المتعمق للأديان، في تقاطعها مع الميتافيزيقا؛ بحثًا عن فلسفة عقلية للدين، بهدف التأكيد على أن المادة وحدها غير كافية في تفسير الوجود. ففي الوقت الذي يشعر فيه الإنسان بأن المادة غير كافية لتفسير الوجود – عند الخشت – هو الوقت الذي يكون فيه على أعتاب الإيمان؛ إذ لم يكن الخشت يكتفي – في سبيل سعيه المعرفي – بالمتناهي، وإنما كان يسعى نحو اللامتناهي؛ متجاوزًا تمامًا التفسيرات المادية للكون، محاولًا التماسَ مجال معرفة يقدم تفسيرًا له عن الله والعالم والإنسان، ومن الصحيح أنه وجد هذا المجال المعرفي في الدين والميتافيزيقا، وهذا يفسر لنا لماذا كانت أغلب مقارنات الخشت – إن لم يكن كلها – تتجه إلى صنع علاقة قوية بين الدين والميتافيزيقا، وتوجيه النقد اللاذع لكل من يحاول الفصل بينهما من أعلام الفلسفة خاصة الغربية.

كذلك كانت دراسته عن هيوم وكانط في كتابه: «العقل وما بعد الطبيعة» تأويل جديد لفلسفتي كانط وهيوم، تعطي قراءة نقدية جديدة للفكر الكانطي والفكر الهيومي، وهي قراءة تأويلية جديدة لا تقرأ كانط بكانط وهيوم بهيوم، وإنما تقرأ كانط بهيوم وهيوم بكانط، وحقًا ما قاله الدكتور حسن حنفي عن هذه الدراسة؛ إذ وجدها تتضمن رأيًا معلنًا بجرأة ووضوح، هيوم قابع داخل كانط وكانط قابع داخل هيوم، وأن المسافة بينهما عند الخشت ليس كما هو شائع كبيرة إلى حد التناقض، بل هي عند الخشت قريبة إلى حد التكامل، إن لم يكن التماثل، كانط عَقْلي وهيوم حسي، بل لقد رأى الدكتور حسن حنفي ما هو أكثر من هذا، إذ رأى وكأن روح الفارابي القويمة تعود من جديد – من كتاب الجمع بين رأيي

الحكيمين: أفلاطون وأرسطو- في محمد عثمان الخشت في الجمع بين الحكيمين: كانط وهيوم، وكأنه سائر إلى مصالحة ثانية من وجهة نظره بين السلفية في صورة كانط، والعلمانية في صورة هيوم؛ حقنًا للدماء بين الإخوة الأعداء في عصرنا الراهن.[1]

ومن ثم فقد انتهى من هذه الدراسة إلى أن الاعتقاد بأن علاقة هيوم بكانط هي علاقة سائل بمجيب اعتقاد خاطئ؛ لأنه ينبني على أساس أن فلسفة هيوم فلسفة سؤال، وفلسفة كانط فلسفة إجابة، وإنما الصحيح لديه أن فلسفة هيوم هي فلسفة سؤال وجواب معًا، وأن كانط لم يتجاوز هيوم؛ لأن فلسفته لم تكن إجابة على إشكال هيوم، وإنما كانت عند الخشت تعميقًا ترنسندنتاليًا ليس فقط للمشكلات والأسئلة التي أثارها هيوم، وإنما أيضًا لنتائجه وحدسه الفلسفي. ومن ثم، فقد انتهى أيضًا إلى أن كانط في فلسفته المعرفية والميتافيزيقية، ومعظم المبادئ التي استند إليها في تحليلاته، وأغلب المشكلات الفلسفية التي أثارها، إنما هي نتائج ومبادئ ومشكلات ديفيد هيوم، ولكن مع شيء جديد من التعمق المبدع، والتحليل العبقري على الطريقة الألمانية.[2]

ومن ثم فإن هذه الدراسة تحمل رؤية جديدة لتاريخ الفلسفة الغربية؛ تتجاوز الصراع التقليدي منذ بداية العصور الحديثة، بين العقلانية والحسية، والمثالية والواقعية، والصورية والمادية.[3]

غير أن الخشت وهو في سبيل نقد الفلسفة الغربية، لم يقلل مطلقًا من أهمية جهود السابقين، ممن قامت دراستهم على العرض والتحليل، بل على العكس من ذلك، كان يؤمن بأنها كانت ضرورية ومهمة، في الفترة السابقة، من نهضتنا الفكرية المعاصرة، حيث كانت الحاجة – ولاتزال – ملحة للتعرف على هؤلاء الفلاسفة على ما هم عليه، دون تأويل، أو تفسير، غير أنه كان يرى أيضًا أنه آن الأوان لكي يكون هناك لون من الدراسات التي لا تكتفي بالوقوف على العرض والتقديم، بل تحاول تقديم قراءات متعددة ومتنوعة لهؤلاء الفلاسفة.

ومن مؤلفاته التي تصب في اتجاه نقد الفلسفة الغربية كتاب: «فلسفة العقائد المسيحية» – قراءة نقدية في لاهوت ليبنتز. فإذا الخشت يرى أن المسيحية قد واجهت

(1) انظر العقل وما بعد الطبيعة، ص ٣.

(2) انظر العقل وما بعد الطبيعة، ص ٢٤٢.

(3) د. حسن حنفي، السابق، ص ٤.

دومًا تحديات كبرى، وقد كانت موجة النقد العقلانية - التي تعرضت لها في القرن السابع عشرَ واحدةً من تلك التحديات الكبرى، التي قابلتها في تاريخها الطويل، فإنها لا تقل في خطورتها، وقدرتها على التهديد في الوجود، عن موجات العنف التي تعرضت لها في بداياتها، بل لقد كان يرى أن المسيحية واجهت دومًا في كل تحد من هذه التحديات من يدافع عنها، ويأخذ بيدها كي تستمر في الوجود، وكان ليبنتز من أولئك النفر الذين عملوا بجدية للدفاع عن المسيحية؛ بما يجعلها قادرة على مواجهة موجة النقد العقلانية؛ التي كانت علامة فارقة من علامات عصر العقل، عصر القرن السابع عشر الميلادي.[1]

سابعًا: الفلسفية الموسوعية:

من كل ما تقدم نفهم أن الدكتور الخشت قد جمع في جعبته فروعًا شتى من الفلسفة بالمعنى العام: مقارنة الأديان، مناهج بحث، إصلاح، فلسفة حديثة، إلى علم الفقه بفروعه المختلفة، وفلسفة الأخلاق. وأشهد أنه صاغ فكره من هذه البوتقة على تباينها؛ حيث أفاد منها إفادة كبيرة. والغريب في الأمر أنه كان يطوع كثيرًا من هذه الفروع -في بعض الأحيان- لخدمة الفروع الأخرى، مما يقوي الزعم لدينا بأنه كان يهدف إلى إقامة مشروع أو صرح فكري عام.

ومما يؤكد على هذا المشروع التنويري، ذلك الإنتاج الفكري الضخم الذي خرج من تحت عباءته، لقد كانت كتبه من الغزارة بحيث تعد بالعشرات، كما أن مقالاته وأبحاثه المنشورة داخل وخارج مصر، لتدل على الناحية الموسوعية في إنتاجه الفكري، فالرجل حقق كتبًا ما أكثرها! وشارك في مؤتمرات وندوات ما أكثرها! وسافر في رحلات علمية خارج مصر ما أكثرها!

ثامنًا: كشف الاتجاهات الخارجة عقديًا وعقليًا:

نقد الخشت العديد من التيارات والاتجاهات، عبر مراحل حياته الفكرية؛ التي لا تزال مليئة بالعطاء، وهو في سبيل نقده لهذه الاتجاهات، وتلك التيارات، كان يقوده عقله وعقيدته؛ إذ لم يكن ينقد الفكرة، أو الرأي، إلا تحت مظلة الأسس العقلية العقدية، التي كانت سلاحه الذي حمله معه أينما حل.

ويظهر هذا الأساس الفكري في العديد من كتب الخشت الفكرية، منها على سبيل المثال:

(1) فلسفة العقائد المسيحية، قراءة نقدية في لاهوت ليبنتز، ص ٧.

- تطور الأديان.
- المعقول واللامعقول في الأديان.
- العلم والدين بين رينان والأفغاني.
- فلسفة العقائد المسيحية.
- العقل وما بعد الطبيعة.

وغيرها من الموضوعات التي جعل الخشت أساسه الفكري فيها - بالإضافة إلى أسس فكرية أخرى - كشف بعض الآراء الخارجة عقليًا وعقديًا، سواء أكان هذا الخروج في المنهج، أو في تناقض الأفكار، أو في نظرتها المغالية في تهميش الدين كما فعل هيجل، أو الإعلاء المغالى في قدره كما فعل ليبنتز.

ويكفي أن نذكر مثالًا على ذلك: نقده لموقف هيجل من الدين، فقد هاله علاقة الموقف الأيديولوجي والسياسي الهيجلي بتهميشه للدين، وإخراجه له من سياق الأديان العالمية، وقد نقده الخشت في ذلك نقدًا قويًا عقلانيًا مقنعًا؛ مستدلا على أن الإسلام - لأسباب موضوعية صرفة - من أكثر الأديان تأثيرًا في حركة التاريخ بما ذهب إليه مايكل هارت في كتابه: «المائة: تقويم لأعظم الناس أثرًا في التاريخ». غير أن الخشت لم يكن ليقف عند حدود اعتراف بعض المفكرين الغربيين بدور الإسلام العظيم كما يذهب إلى ذلك كثير من مفكرينا، وإنما كان يمتلك في جعبته العديد من الأدلة والبراهين؛ التي تجعله في غنى عن آراء الآخرين واستدلالاتهم، لقد وجد في الإسلام أكثر الأديان توافرًا لشروط العالمية، من حيث كونه يتحدث عن الله تعالى رب العالمين، وليس رب قوم بعينهم فقط، ومن أن الخطاب القرآني موجه إلى العالم كافة، ومن حيث كون الإسلام يعترف بالتمايز والاختلاف بين الشعوب، ومع هذا فهو لا يعمل على إلغائه، بل يقر به كنوع من الاختلاف المنتج؛ الذي يؤدي إلى التلاقي والتقدم؛ مستدلًا على ذلك بآيات القرآن الكريم، كما أن الإسلام لا يجاهد من أجل إلغاء الآخر، بل يجاهد فقط المعتدين والقتلة والظالمين، ويحث المؤمنين به على التواصل مع الآخرين، إلى غيرها من الأسباب الموضوعية التي تؤكد عالمية الإسلام، مثل: الحرية والشورى والمساواة، والتي تجاهلها هيجل أو جهلها.[1]

(1) انظر المعقول واللامعقول في الأديان، ص ١٠.

ومن الأمثلة الدالة على أن الخشت كان من ضمن أسسه وأهدافه الفكرية، كشف الاتجاهات الخارجة عقديًا وعقليًا، موقفه من الأديان الوضعية، والأديان السماوية غير التوحيدية في كتابه: «تطور الأديان»؛ فقد نقد هذه الأديان لأسس عقلية عقدية؛ معتبرًا أن العقل لا يقبل بفكرة تعدد الآلهة، أو بفكرة عدم وجود الإله، في حين نقد هذه الاتجاهات الدينية عقليًا؛ فقد نقدها عقديًا بالدين الإسلامي وعقيدته الغراء؛ فقد نقد الخشت الأديان الوضعية بالدين الإسلامي، ونقد الأديان السماوية غير التوحيدية بالدين الإسلامي أيضًا، وما ذلك إلا لأن الإسلام يحمل في داخله عوامل تطوره المبنية على أسس عقلية؛ تهتم بالعقل، وتعرف دوره المنوط به.

تاسعًا: التوظيف العقلي لفلسفة الدين:

كان من الأسس المهمة التي ارتآها الخشت لبناء اتجاهه الفكري، التوظيف العقلي لفلسفة الدين، وهذا ما حرص عليه في نقده للعقلانية النقدية، عند كانط، والعقلانية المنحازة، عند هيجل، فقد حرص الخشت على عدم الاكتفاء بالتركيز على بناء فلسفة الدين، واكتمالها في العقلانية النقدية، عند كانط في كتابه: «الدين في حدود العقل فقط» كما لم يحرص على عدم الاكتفاء بالتركيز على بناء فلسفة الدين، واكتمالها في العقلانية المنحازة، عند هيجل في كتابه: «محاضرات في فلسفة الدين»، بل عمل على تتبع مراحل التفكير الديني عند كانط وهيجل، في كل فترة من فترات تشكلهما الفلسفي، فترة الشباب، وفترة النضج المذهبي، وفترة اكتمال بنية فلسفة الدين، ومن ثم فقد كانت جهود الخشت تنصب على محاولة الكشف عن دور الدين، في تشكيل المذهب الفلسفي، ودور الفلسفة، في تكوين التصور الديني، عند كل منهما، ومن ثم فقد كانت جهوده في قراءة كانط، لا تفرق بين كتب كانط، من حيث ما هو ديني، وما هو فلسفي، مما يمكننا من القول إن الرعاية والاهتمام؛ اللذين أولاهما الخشت لكتب كانط قبل النقدية، من منظور الفكر الديني، ومن ثم فإن دراسته للأعمال الكانطية قبل النقدية، يعد عملًا جريئًا يتسم بالمجازفة، ولكنها المجازفة المحسوب نتائجها بدقة، ولم يتخذ الخشت ذلك الاتجاه، إلا لأنه وجد أن هذه الأعمال لم تلق الاهتمام الكافي في الدراسات العربية والأجنبية.[1]

(1) انظر المعقول واللامعقول في الأديان، ص ١١.

وإذا كان الخشت قد قصد إلى توظيف عقلي، لفلسفة الدين عند كانط وهيوم، فإن مقصده لم يكن مبنيًا على عرض الآراء والأفكار هنا وهناك، وإنما سعي بكل جدية والتزام لتقديم تأويل لها، في ضوء المقصد العام للمذهب الفلسفي. وهذا يفسر لنا لماذا ركز الخشت جهوده على سائر أعمال كانط النقدية وغير النقدية، وأولاها الأهمية نفسها التي أولاها لكتاب: «الدين في حدود العقل فقط» في فهم الفكر الديني عند كانط، كمرحلة على معالم التوظيف العقلي لفلسفة الدين، والخشت بهذا قد ولج طريقًا غير مألوف، ومخالفًا لمن درس فلسفة الدين عند كانط؛ لاعتمادهم على كتابه سالف الذكر وتركيزهم عليه. أما هيجل فقد كان الخشت يرى أن فلسفة الدين عنده لم تحظ بدراسة عربية حتى الآن؛ ناقدًا الدراسات الأجنبية؛ التي دارت حول فلسفة الدين عنده لاعتبارات منهجية؛ إذ إن هذه الدراسات على الرغم من كثرتها فقد اكتفت بالتعويل على طبعة ١٨٣١م، لكتاب محاضرات في فلسفة الدين، بينما عول الخشت بالدرجة الأولى على محاضرات ١٨٢٧م؛ باعتبارها في نظره أكثر محاضراته اكتمالًا وثراءً وحيوية، مع المقارنة بمحاضرات هيجل ١٨٢٤م، ١٨٣١م، بالإضافة إلى المخطوطة الأولية التي كتبها هيجل، وتكتسب محاضرات ١٨٢٧م أهميتها - عند الخشت - ليس فقط من منطلق المضمون الثري والأفكار الحيوية والصانعة، وإنما كذلك من التقسيم البنيوي الأكثر اكتمالًا وتفصيلًا، من المخطوطة، ومحاضرات الأعوام الأخرى التالية.

وفي كتاب: «العقائد الكبرى» قدم لنا الخشت تصورًا عقليًا للدين؛ من حيث هو دين، فلم يرض بالتيار الديني المتطرف، فضلًا عن عدم رضائه بالطبع عن التيار العلماني الإلحادي المتطرف، وقد كان التوظيف العقلي للدين - عند الخشت - يقوم على أساس افتراض تيار ثالث؛ وهو العقلانية الروحية، فالعقلانية الروحية - عند الخشت - حل ينظر للعالم نظرة علمية، وفق منطق السببية، وفي الوقت ذاته، يعي الإنسان أن العالم الحالي غير كاف بذاته، ومن ثم فلن يكون له معنى، دون أن يبحث الإنسان عن نقطة ارتكاز قصوى؛ تقدم له المعنى الذي يحياه، وما هذه النقطة الارتكازية القصوى إلا الله تعالى، فدعوة الخشت هنا تقوم على: أن الله تعالى وضع قوانينه في الطبيعة، كما جعل لكل شيء سببًا، ومن ثم فإن منهجية التعامل مع الطبيعة، والعالم، والمجتمع، ينبغي أن تكون منهجية علمية سببية، تنأى بنفسها عن الخرافة، والأسطورة، والحلول الوهمية.[1]

(1) انظر العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء ص ٥، ٦.

غير أن هذا الحل لا يمكن الوصول إليه، دون دراسة متعمقة للأديان، بحثًا عن فلسفة عقلية للدين، بغية البحث عن الحقيقي والدائم، على أساس موضوعي غير منحاز، حيث إنه من المؤكد عنده أن كل دين قد وصل إلى جزء من الحقيقة، ومن ثم آل على نفسه – وموجهًا أيضًا لجمهور القراء – محاولة اكتشاف هذا الجزء، وسط ركام التحولات التاريخية، والأوهام الخرافية؛ بحثًا عن الدين المطلق الذي جمع بين طياته كل التصورات الجزئية للحقيقة في تصور أشمل، وهو الدين الإسلامي.[1]

لقد أعاد الخشت التفكير العقلاني الحر في الدين؛ من حيث هو دين، كما قام بتحليل نقدي لماهية الدين، وطبيعة العلاقة بين الدين والفلسفة، وبين العقل والنقل، ومعرفة موقف الأديان العالمية من الألوهية، والوحي والنبوات والمعجزات، وماهية العبادات ووظائفها، ومشكلة الشر، والحياة الآخرة ومنطق تطور الأديان، وفحص الأديان في ضوء العقل وحده، من خلال تحليل ومقارنة العقائد الكبرى في العالم.

عاشرًا: فلسفة مقارنة الأديان:

للدكتور الخشت العديد من الدراسات في مقارنة الأديان، وهي كتب أساسية في مجالها، ذات إفادة جمة للمتخصصين، والمثقفين، والباحثين عن المعرفة والإيمان الحق؛ القائم على اقتناعات عقلية منطقية، ومن هذه الكتب:

- العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء.
- تطور الأديان. قصة البحث عن الإله.
- الفيدية.. البراهمانية.. الهندوسية.
- الإله والإنسان. إشكالية التشابه والاختلاف في فلسفة برايتمان.

ومن ثم فقد اتجه في هذه المقارنات إلى الكشف عن مفهوم الأديان، وميادين دراستها، علاقة الأديان بالفلسفة، الميتافيزيقا والدين، منبع الأديان وتطورها، الأديان الطبيعية، الديانات التشبيهية، الأديان المتعالية، الإيمان والإلحاد، تصورات الفلاسفة للألوهية، الروح بين دوجما الأديان وحيرة الفلاسفة، الشيطان ومشكلة الشر في العالم، الوحي والنبوة في الأديان الطبيعية والتشبيهية، الوحي والنبوة في الأديان المتعالية،

(1) انظر السابق، ص ٦.

المعجزات بين الإعجاز الحسي وإعجاز البيان والبرهان، فلسفة العبادات الماهية والوظيفة. ثم تحدث تفصيلًا عن الديانة الفيدية؛ من حيث ملامحها، والكتب المقدسة فيها، ومجمع آلهة الفيدا، وعن الديانة البراهمانية؛ من حيث ملامحها، وكتبها المقدسة، وعن الديانة الهندوسية؛ من حيث أركانها، وكتبها المقدسة، ومجمع آلهة الهندوسية؛ وبعص الفرق، والمذاهب الهندوسية الأخرى.

وهي الدراسات التي حاول الخشت من خلالها تقديم حل شاف، عن ماهية الدين؛ من حيث هو دين، وهي الإشكالية التي حاول الإجابة عليها، من خلال العديد من المؤلفات؛ التي تتناول الأديان، دون تمييز جغرافي، أو تاريخي، أو موضوعي، وفي سبيل ذلك اتبع منهجًا علميًّا صِرْفًا صارمًا؛ لا يقتفي معالم المنهج المقارن بمعناه الضيق التقليدي؛ القائم على أساس علاقتي التشابه والاختلاف فقط، وإنما المنهج المقارن الذي يبحث – فضلًا عن هذا – عن التلاقح، والأثر والتأثر، والتوالد والتطور، والانتكاس، والامتزاج، والتضمن، والهيمنة، والنسخ، والديالكتيك، والتمييز بين المتغيرات والثوابت، في الأديان – السلبي منها والإيجابي – بين العقلانية والأسطورة، وبين الوحي والواقع، وبين الوهم والحقيقة، وبين المنطقي والخرافي، فضلًا عن توظيف الخشت للمنهج النقدي التاريخي، واستحضار نتائجه ومنجزاته، وفي هذا الإطار استدعى كثيرًا من آراء الفلاسفة في كل العصور – خاصة الحديثة – حول الدين.[1]

أحدَ عشر: الدعوة لأخلاق كونية:

يمكن القول – دون تردد – إن الدكتور الخشت قد قرب الوشائج والعلاقات بين الدين والأخلاق، خاصة في تعويله على الدين النقي؛ باعتباره الذي يقدم الأمل في أن الجهود المبذولة، في إقامة ملكوت الأخلاق والعدالة والسعادة، لن تضيع هدرًا، وفي تعويله على علم الأخلاق؛ باعتباره يساهم في تنقية الدين من التفسيرات المغلوطة؛ التي يقدمها له أهل المصالح؛ وباعتباره يساهم في إعادة التأكيد على الوظيفة الأخلاقية للدين، ومن ثم كانت العبادة الحقة عند الخشت تكمن في السلوك الأخلاقي؛ النابع من أداء الواجب؛ المنبثق من العبادة الحقة، وكأن الدكتور الخشت يقيم جسورًا من التواصل بين الأخلاق الدينية، والأخلاق الكانطية؛ رابطًا في وضوح بين أداء الواجب، والعبادة الحقة، فالعبادة الحقة عند الخشت تعني – في التحليل الأخير – العمل بالواجب.

(1) انظر الفيدية البراهمانية الهندوسية، ط مكتبة لبن سينا، القاهرة، ١٩٩٦م، ص ٦.

ومن ثم فقد نجح أستاذنا فيما فشلت فيه فلسفات الحداثة، من الوصول إلى حد أدنى مشترك للأخلاق؛ لأنها لم تكن مشغولة بذلك، وإنما اكتفت بمحاولة الوصول إلى الحد الأقصى الأخلاقي، فكانت عند الدكتور الخشت تعمل على بناء منظومتها الأخلاقية؛ كمنظومة تصل إلى قمة الهرم الأخلاقي، على أنقاض الفلسفات الأخرى، ولم تتمكن تلك الفلسفات من تقديم أخلاق، يمكن أن ينفذها الناس في حياتهم؛ حيث ظلت محلقة في سماء البحث عن مبادئ أخلاقية قصوى؛ تنوء بها الطبيعة البشرية، وتكرس الخلاف بين الناس، وإن نزلت بعض هذه الفلسفات أرض الواقع، فإنها تهاوت في نسبية مفرطة؛ وسعت من مجال الخلاف بين الأفراد، والمجتمعات البشرية، ومن ثم ابتعدت عن الوصول إلى الحد الأدنى المشترك في الأخلاق.

وإذا كانت أخلاق الحد الأدنى عند كونج تقوم على مبدأين أساسيين، فقد أرجعهما الخشت إلى مبدأ واحد؛ فمبدأ: «كل إنسان يجب أن يعامل على نحو إنساني» متضمن عنده منطقيًّا في مبدأ: «ما تتمناه من الآخرين افعله لهم»، ومن ثم فأخلاق الحد الأدنى - عند الخشت - تقوم على مبدأ واحد؛ هو: «عامل الناس كما تحب أن يعاملوك»؛ وهذا المبدأ يقوم على قاعدة عدم التناقض، فالإرادة المتناقضة عنده هي التي تعطي لنفسها حقًا، بينما تمنعه من الآخرين، وتسوغ لنفسها فعلًا، بينما تحرمه على الناس.

وهكذا أثبت الخشت في كتابه القيم - رغم كل هذه التباينات بين الأديان؛ بعضها وأُخرَى، ورغم التعارضات بين فلسفات الأخلاق حول طبيعة الخير، ورغم كل تلك الاختلافات على كل جانب، وبين كل جانب وآخر - أن ثمة نواة أخلاقية تمثل حدًّا أدنى أخلاقيًّا مشتركًا بينها جميعًا، ولم تكن فكرته عن الحد الأدنى الأخلاقي أيديولوجية جديدة، كما أنها ليست تعاليم من قبيل البنية الفلسفية المذهبية الفوقية، ولا تعنى بفلسفة منفردة، أو دين بعينه، كما أنها لا تنشد جعل الأخلاق المحددة للأديان المختلفة، بمثابة أمر ثانوي أو نافلة، وإنما فكرته عن الحد الأدنى تقوم على: قاعدة ذهبية واحدة؛ تنبثق منها معايير أخلاقية أساسية؛ تشمل الحق الأصيل في الحياة، والمعيشة الكريمة، والمعاملة العادلة من الأفراد، ومن الدولة، والاندماج الذهني والجسدي في المجتمع. إن أخلاق الحد الأدنى عند الدكتور الخشت هي: إجماع جوهري على قيم ملزمة، ومعايير محددة، وسلوكيات أساسية؛ يتم إقرارها من قبل جميع الفلسفات، على اختلاف أيديولوجياتها، وكل الأديان على اختلاف عقائدها.

ب- منهجه: لقد كان الدكتور الخشت يسير وفق منهج محدد قوامه الآتي:

أولاً: العقــــل:

يهتم الدكتور الخشت في مؤلفاته، ومنهجيته بالعقل - كَمُعَوَّلٍ عليه أساسي - في فهم وتفسير القضايا والإشكاليات المختلفة، وليست كتبه في نقد الفلسفة الغربية، وكتبه في مجال الفلسفة والفقه، إلا دليلًا حَيًّا على ذلك.

ويظل الخشت مؤمنًا بقيمة العقل، وقدرته على مواجهة إشكاليات الواقع رغم صعوبتها، فقد حمل الخشت مشروعه الفكري على أسس عقلية، أراد نهضة فكرية علمية على أسس عقلية، أراد اتجاهًا فقهيًّا تنويريًّا على أسس عقلية. والحق إن بروز العنصر العقلي لديه، والموقف العقلاني في كل ما يصدر عن فكره، أمر واضح لا تشوبه شائبة، ولا يبرز قط في كتاباته.

فالعقل عند الدكتور الخشت الأساس الذي يستند إليه في حل القضايا؛ فهو في علم مقارنة الأديان يتخذه معينًا في رفض آراء الأديان المخالفة عن التوحيد، وإثبات وجود الله، واتخذه معينًا في إثبات الوحدانية لله سبحانه؛ لأنه وجد في إثبات غيرها تشبيها لله بالإنسان. وما أظن فيمن ينقد مذهب كانط العقلي إلا واقفًا على منهج عقلي راسخ ومستخدمًا إياه. وما أظن إيمانه بقيمة العقل عند الأفغاني، وإعلائه على التقليد إلا إيمانًا بهذا المنهج واستخدامًا له وما أظن تفضيله للمنهج أو للمنطق الحديث على سابقه إلا إيذانًا بوجود منهج عقلي؛ يدعوه إلى هذا التفضيل من خلال ما بدا له من مميزاته، وأهميته ودوره في الصعود بالإنسانية إلى الرقي والتقدم إن الدكتور الخشت قد أعلن عن منهجه العقلي بوضوح أيضًا من خلال إبراز الجانب المشرق في الفلسفة العقلية البناءة.

ثانيًا: السلفيــة:

لقد كان الدكتور الخشت على صلة وثيقة بالفكر الإسلامي، خاصة في مجالي الفلسفة والفقه، فلقد كانت منهجيته تطبيقًا لمبادئ الدين الحنيف في فلسفته، فدعا إلى ما دعا إليه الدين من قراءة الكون، وإلى البحث والتأمل والتجريب والانفكاك من الأوهام والموروثات الخاطئة، والدعوة إلى نبذ التفكير المادي، والتعرف على أسرار الكون؛ لمعرفة عظمة الخالق وعنايته، من خلال مجالي الدين والميتافيزيقا.

لقد كانت مقارنات الخشت مثلًا تمثل ردًّا على الملحدين والمارقين، باعتباره الدين أمرًا مشوقًا وجذابًا لكل العقول، سواء أكانت هذه العقول مؤمنة أو كافرة، ولقد كان الخشت يتعجب من صمود الأديان، أمام كل هذه الهجمات الضارية؛ التي تعرضت لها، بيد أنه التعجب الممتزج باليقين؛ القائم على أساس أن الدين هو المجال المعرفي الوحيد القادر - حتى الآن - على تقديم إجابات شافية شاملة، عن هموم الإنسان الأزلية، فالدين غير المحمل بالتفسيرات، والتوظيفات المشبوهة - عند الخشت - ليس أفيونًا للشعوب؛ لأن الدين عنده ما هو إلا سير الروح الإنساني نحو الروح اللامتناهي، بمعنى أنه مسار الفكر الذي لا يكتفي بأن يفكر في المادة والحس، بل يقفز إلى عالم مجرد، والحيوان لا يقوم بمثل هذا الانتقال، في حين أن الإنسان - عند الخشت - بحكم تكوينه الأنطولوجي يسعى لتمزيق سلسلة المحسوسات المتناهية، والارتفاع فوقها نحو اللامتناهي؛ الذي بدونه لا يكتسب الوجود معنى؛ يمكن أن يعيش الإنسان من أجله، ويتجلى هذا اللامتناهي في الدين بوصفه الله تعالى. وبناءً عليه فإن التعريف النموذجي للدين عنده: يكمن في شعور الإنسان في وعيه بعدمية المحدود، وتبعيته وقصوره، وعدم الاكتفاء بذاته، فيبحث عن العلة الكافية للوجود، والمكتفية بذاتها. وعندئذ يظل الدين مكتسبًا أهميته من كونه يمثل المجال المعرفي القادر، على إرضاء النزوع الروحي في الإنسان، عندما لا يكتفي بالمتناهي، ويسعى نحو اللامتناهي.[1]

ويظهر المنهج السلفي أكثر ما يكون وضوحًا، في أثناء مقارنته بين الأفغاني ورينان في مسألتي العلم والدين، حيث تبدو الروح العقدية لديه متوهجة؛ تدل بوضوح على صدق العاطفة؛ التي تملي عليه ذلك، فقد رد بروحه السلفية على تلك الافتراءات؛ التي حاولت أقلام إلصاقها بالدين، تلك الافتراءات التي تزعم بأنه دين لا يأبه بالعلم، فذهب إلى إظهار الوجه المشرق للإسلام، من خلال نقد رينان بآراء الأفغاني، وزاد عليه إظهار منهج الأفغاني نفسه في محاربة الإلحاد، ونقده في مختلف عصوره. كما تظهر السلفية في كتابيه: «الدليل الفقهي»، و«الأخلاق وأسس التقدم»؛ حيث بيّن في الكتاب الأخير أن النهضة لا تقوم بدءًا إلا على أساس الدين والفهم الصحيح للعقيدة.

ثالثًا: المنهجيـــة:

كان الخشت منهجيًّا إلى أقصى درجات المنهجية، فلا تكلف ولا زيادة، وإنما الوصول إلى الحلول، أو الرأي المناسب، من أسهل الطرق وأيسرها؛ إذ لم يكن في منهجه التنطع، أو

(1) انظر تطور الأديان قصة البحث عن الإله، ط مكتبة الشروق الدرلية، القاهرة، ٢٠١٠م، ص ٩.

التعالي، أو تزيين كلامه أو مؤلفاته بالصور البلاغية، والأساليب البراقة، أو المحسنات البديعية. ويمكن التسليم للدكتور الخشت بالمنهجية من خلال عدة أمور، على الرغم من كثرة الأمور الدالة على ذلك:

أ- منهجه يقوم على طرح المقدمات، واستنباط النتائج منها دون زيادة.

ب- تناسق الأفكار التي يروج لها في مؤلفاته المختلفة.

ج- جودة تقسيم الكتب التي يؤلفها ودقة عرضها.

د – التوازن الكمي بين الفصول.

هـ – البعد عن الحشو والاستطراد.

الأول: يظهر طرحه للمقدمات لاستنباط النتائج أمرًا مقررًا في كل كتاباته ومؤلفاته، ففي مؤلفاته حول الفلسفة الحديثة، يضع النصوص الكانطية أو الهيجلية؛ المأخوذة من كتب كل منهما الخاصة كمقدمات يستنبط منها النتائج؛ التي تنحصر في أن كُلًّا منهما حريص على فكرة الدين كدين، دون تحديد هذا الدين؛ حيث إن فكرة الدين شغلت كل المفكرين على حد سواء، ومن خلال هذه المقدمات دلل على خطأ ما سبق أن قرره بعض الباحثين.

كذلك تظهر تلك الجزئية المنهجية في مقارنات الدكتور الخشت، بين كانط وهيجل في كتاب: المعقول واللامعقول في الأديان – من العقلانية النقدية إلى العقلانية المنحازة، ومقارنته، بين الأفغاني ورينان في كتاب: «الإسلام والعلم بين الأفغاني ورينان»، فالنصوص والمقدمات والنتائج، ولا زيادة على ذلك، فالذي يحكمه ويوجه سيره هو النصوص؛ التي لا تقبل الشك؛ بحيث تكون هذه النصوص هي الفيصل والحكم بينه وبين خصومه.

الثاني: تناسق الأفكار التي يروج لها في مؤلفاته المختلفة:

فالدكتور الخشت كان يحرص على ألا يقع في تناقض مع ذاته، في معالجته لمسائل الفكر الفلسفي، وإنما كان يحرص على التوافق مع النفس، والتوافق مع المنهج الذي يسير عليه، وكأنه يعنى – كما قلت سابقًا – بمشروع فكري يبدو التناسق واضحًا بين جميع أجزائه، ومما يدلل على ذلك أن رؤيته في التنوير والتقدم تتواءم مع عقليته الفكرية والمنهجية، وتتواءم أيضًا مع منطقيته، ومقارناته التأصيلية للأفكار.

وحتى تكون الصورة أكثر وضوحًا نقول: إن التقدم عند الدكتور الخشت لما كان يقوم على الدين والعقل، فقد تبنى العقلية الإصلاحية، ولما كان الإصلاح يستلزم توعية

الشعوب المسلمة بتأثيرها في الشعوب الأخرى، وأنها شعوب إيجابية وليست سلبية، فقد قام بدراسات تنويرية في الفقه والسياسة والفلسفة؛ تؤكد على أن المسلمين أصحاب فكر، مما يبعث الأمل والهمة في نفوسهم، ولماهيأ العقلية المسلمة لهذا كان عليه أن يرسم الطريق الواضح؛ الذي تسير عليه، فكانت دراساته عن المجتمع المدني، والمجتمع المدني والدولة، وكانت دراسته المنطقية التي توعي المسلمين بسبل المنهج العلمي الحديث.

الثالث: جودة تقسيم الكتب التي يؤلفها ودقة عرضها:

والحق أن كتب الدكتور الخشت، تظهر فيها جودة بالغة في التقسيم – تقسيم الموضوعات محل الدراسة – ويكفي أن نلقي نظرة على أي مؤلف، من هذه المؤلفات؛ لندرك إلى أي مدى بلغت هذه النقطة عنده مبلغًا كبيرًا.

الرابع: التوازن الكمي بين الفصول:

يظهر في عدد صفحات كل فصل، في كل كتاب من كتبه، والنسب المتساوية بينها، فلا نجد – مثلًا – فصلًا ما ثلاثين صفحة، وآخر مائة صفحة، وإنما نجد بجوار الفصل المكون من ثلاثين صفحة، فصولَ الكتابِ تتراوح بين هذا العدد بالزيادةِ، أو النقصان قليلًا.

الخامس: البعد عن الحشو والاستطراد:

يظهر في أن الخشت لا يزايد في الكلام، ولا يُدْخِلُ في الموضوع ما ليس منه، وإنما يقتصر على النصوص؛ التي تؤيد الفكرة؛ ويعالجها بما شاء من الطرق المنهجية؛ التي تكفل له استقراء النص استقراءً منطقيًا.

رابعًا: المقارنــــة:

من سمات منهج الدكتور الخشت الرئيسية المقارنة، وهي المقارنة التي تهدف إلى الإعلاء من قيمة الفكر الإسلامي، في جوانب كثيرة، ومشاركته للفكر الغربي الأوروبي، كما تهدف إلى الرد المقنع، من خلال النصوص التقابلية، على خطأ بعض الآراء التي ذهب إليها بعض فلاسفة حول الفلسفة الإسلامية، أو الفلسفة الحديثة والمعاصرة، أو فلسفة مقارنة الأديان، كما كانت في الغالب تهدف إلى إظهار قراءة جديدة، عن القراءة التي ساقتها أقلام الباحثين قبله.

وتشمل مقارنات الدكتور الخشت الكتابات الآتية: «الإسلام والعلم بين رينان والأفغاني»، و«المعقول واللامعقول في الأديان – من العقلانية النقدية إلى العقلانية المنحازة»، و«تطور الأديان» و«مقارنة الأديان»، و«الحد الأدنى المشترك بين الدين والفلسفة»، بل إننا نجد المقارنة متوغلة في كل كتابات الدكتور الخشت؛ التي ليس هدفها الأول الموازنة بين فكرين أو شخصين؛ حيث نجده يميل إلى المقارنة خاصة إذا كان الأمر بصدد مناقشة رأي من الآراء، أو الدفاع عن رأي يدين به، ويظهر هذا الأمر بوضوح مثلًا عندما يناقش أيًا من والزر، أو كونج، أو غيرهما، وعندما يناقش أصول المجتمع المدني في كتاب: «المجتمع المدني» وكتاب: «المجتمع المدني والدولة».

منهج الدكتور الخشت في المقارنة:

إذا نحن تأملنا موقف الدكتور الخشت في علاقة التأثير والتأثر، بين الفكر الإسلامي، والفكر الأوروبي الغربي، فلنا أن نزعم أنه كان مقارنًا ماهرًا، وفلسفيًا حاذقًا، فإن أصدق شاهد على هذا – كما سيتبين – أنه كشف عن اتجاه تأصيلي صرف، في كيفية إثبات علاقة التأثير والتأثر، بين فكرين، أو منهجين، أو شخصين، فقد حدد منهجًا موضوعيًا في إثبات ذلك؛ وهو المنهج الذي من خلاله كشف عن الكثير من الحقائق والوقائع، لقد وضع أصولًا جديدة في طريقة المقارنة التأصيلية، واستوفى جميع نواحي المسألة، في دقة وبراعة فائقة؛ تدل بالأحرى على الإلمام بأبعاد المسألتين اللتين تقعان تحت حيز هذه المقارنة، فوقف على ما سوف نجده من آراء وأفكار ونظريات؛ تكشف عن مدى التأثير والتأثر، في قطاع عريض من الفلسفة الغربية، على نحو يقضي كلية – في رأيي – على الفرية القائلة بأن المسلمين ليسوا إلا مجرد شراح لفلسفة أرسطو.

إنه أرسى مبدأ جديدًا، وقاعدة مبتكرة، في كيفية إجراء المقارنات بين الأفكار، أو الأشخاص، على نحو قل أن يدانيه مفكر آخر في ذلك، بحيث يمكن القول إنه قضى على الطابع الأيديولوجي، أو المذهبي أو العرقي؛ الذي قد يكتنف بعض الباحثين في مقارناتهم، كما قضى على ما يمكن أن نسميه الطابع السطحي في المقارنات. فكانت دراسته أشبه بالدراسة الميدانية؛ التي تَتَبَّع جوانب وتفاصيل الفكرة التي يذهب إليها.

وأول ما يفجؤنا في هذا المبدأ أنه مبدأ متحرر من الطريقة التقليدية، وأقصد بها الطريقة التي تقوم على الثقة بالأفكار لمجرد أن المتقدمين أقروها، فهي طريقة يمكن أن نسميها طريقة سلبية، ليس فيه شيء من الابتكار أو الجدة، وإنما هي مثال على الدعة

والكسل. وقد يدلك على هذا المسلك، أنه لم يكتف في إثبات التأثير والتأثر، بإظهار مواطن التشابه والاختلاف فقط، وإنما كان يجاهد لقراءة النصوص قراءة تأويلية لا تكتفي بمجرد الطرح، وإنما تحاول أن تسبر أغوار النصوص والآراء.

ويمكن القول - دون تردد - إن مقارنات الدكتور الخشت أو تأصيلاته، كانت تمتاز بعدة مميزات، جعلت منها تأصيلات تفوق غيرها في جوانبها الفلسفية، والمنهجية، مما عرض له المفكرون في عصره، **ويمكن حصر هذه المميزات في الآتي:**

الأول: تعتبر تلك المقارنات مركزة ذات موضوعات محددة، فالرجل كان يضع موضوعًا محددًا، أو فكرة محدودة لتناولها بين شخصين، ولعل المتأمل لدراسته عن العقل وما بعد الطبيعة - تأويل جديد لفلسفتي كانط وهيوم، ليجدها خير دليل على تركيز الدكتور الخشت في حيز ملائم منسق متسق، فدرسها من جانبين: جانب النقد الداخلي المتعلق بدارسة النصوص، وتحديد المشكلات، وطريقة الحل والمنهجية في المعالجة، وجانب المقارنة النقدية التحليلية.

الثانـــي: تعتبر محاولات التأصيل عند الدكتور الخشت تفصيلية، فرغم أنها مركزة ومحددة، إلا أنها تفصيلية في داخل هذا الإطار المحدد، وقد كان لهذا التفصيل في رأيي غرضان: الأول: إظهار الأبعاد المختلفة للموضوع مجال المناقشة والتأصيل، عند كل من المفكرين موضوع المناقشة، والثاني: التأكيد على مدى الاتفاق الشديد بين هذين المفكرين، ومن ثم إثبات الأسبقية والأصالة في الفكر الفلسفي. وتعد مسألة العلم والدين، بين رينان والأفغاني، من أكثر المسائل تدليلًا على هذه الميزة. فالدكتور الخشت حدد الدراسة بين هذين المفكرين، وعالجها في إطار من التفصيل، فعالج الأمور الجزئية - عندهما - التي تندرج تحت هذه الجوانب الكبرى في دراسته.

الثالـــث: هي مقارنة تأصيلية، حيث تعتبر محاولات التأصيل عند الدكتور الخشت تقوم في المقام الأول على المقارنة، وهي أقرب الطرق للكشف عن مدى العلاقة الموجودة بين مفكرين، في موضوع ما من موضوعات الفكر. ولنا أن نقول إنها أقرب الوسائل التي تتيح معرفة مدى إسهام فكرما في نشأة، أو تطور فكر آخر، كما أنها تضع صورة واقعية أمام القارئين، أو المتخصصين لإدراك عملية التأثير. ونحن نعلم أن الدكتور الخشت، وهو في سبيل تأصيل الفكر الإسلامي، عن طريق المقارنة، قد صنع لنا مقارنات؛ أقل ما توصف به أنها رائعة وهي:

- المعقول واللامعقول.

- مقارنة الأديان.
- العقائد الكبرى.
- العقل وما بعد الطبيعة.
- العلم والدين بين الأفغاني ورينان.

وكلها مقارنات تقوم على مقابلة النصوص بعضها ببعض، بحيث لا تدع أي مجال للشك في طبيعة الصلة الوثيقة؛ التي تربط بين طرفي المقارنة.

الرابع: تقوم محاولات التأصيل هنا على الدراسة التحليلية، إذ لم يكن الدكتور الخشت يقتصر على الدراسة المقارنة، وإنما أردفها بالدراسة التحليلية لهذه النصوص؛ للكشف عما بها من أفكار وآراء، فهو يقوم بتحليل النصوص تحليلًا دقيقًا، للكشف عن أوجه التلاقي، أو التشابه، أو المحاكاة، وقد كان لهذه الطريقة عند الدكتور الخشت دورها المحمود؛ لأنه كثيرًا ما يتفق أن يتحدث الطرفان عن فكرة واحدة، مع قليل، أو كثير من التحوير، بحيث قد ينطبع في الذهن للوهلة الأولى عدم وجود تقارب ما بينهما، وهنا تأتي أهمية تحليل النص كلمة كلمة، وجملة جملة، حتى يتم الكشف عن وجود هذا التقارب، وقد عبر منهج الدكتور الخشت عن هذه الميزة خير تعبير في مقارناته كلها بدون استثناء.

الخامس: تقوم محاولات المقارنة إلى جانب هذا على الدراسة الوصفية، بمعنى أنها غالبًا ما تلجأ إلى وصف نشأة الفكرة؛ موضوع البحث، وتطورها عند الطرفين، وعلاقتها بالبيئة التي ظهرت فيها، وهذا الأمر يتضح تمام الوضوح في المقارنة الرائعة حول كانط وهيوم، أو كانط وهيجل.

السادس: تقوم هذه المحاولات على الدراسة الموضوعية؛ التي تحاول تهميش دور التأريخ فيها، استنادًا إلى أن كثرة التفاصيل التاريخية، وما يحيط بها من قصص وأساطير تخرج الباحث عن الموضوع الأساسي – وإن كان هذا لا يعني إهمال المنهج التاريخي – في حين كان هدف الدكتور الخشت الكشف عن الاتجاهات الأساسية والمميزات الذاتية للفكر الفلسفي، ومن ثم وجدنا مقارنات الدكتور الخشت تحاول بصدق الكشف عن هذا الهدف الأخير. ومن ثم وجدنا الدكتور الخشت يتجه إلى موضوعات محددة ومركزة تكون أساسًا ينطلق منه، إلى إرساء نوع جديد من الدراسات الموجهة للعناية بالأفكار الجديدة، دون الارتكاز على الناحية التاريخية. ولعل تلك السمة تظهر بوضوح في بحوث الدكتور الخشت حول دراساته القائمة على المقارنة، وغيرها من الدراسات. ويمكن

القول إن هذا المنهج قد اهتدى الدكتور الخشت من خلاله إلى أفكار جديدة؛ تدعو إلى وجهات نظر مخالفة لتلك التي ارتضاها باحثون سابقون. لقد كان الدكتور الخشت يبدأ دراساته التأصيلية بعملية تحليلية دقيقة لأفكار طرفي المقارنة أو التأصيل، ثم يتجه إلى النظرة التركيبية؛ التي تقوم على اختيار الآراء المتشابهة بينهما، فهو يطبق أسس المنهج العلمي، أو المنطق الحديث في محاولته للوصول إلى وجه الحق.

السابع: تنوعت هذه المحاولات بين إظهار نقاط الالتقاء، مع البحث الفعلي عن مظاهر التأثير والتأثر، وبين إظهار نقاط الالتقاء دون البحث الفعلى، عن إثبات ظاهرة التأثير والتأثر، وتبدو مقارناته من النوع الأول متمثلة في: كتاب «العلم والدين بين الأفغاني ورينان»، وهي الدراسات التي حاول الدكتور الخشت من خلالها أن يدلل على أسبقية العقلية العربية للفكر الغربي، في مسائل مهمة وحساسة لم تأخذ شكلها النهائي إلا في العصر الحاضر، كل ذلك دون أن يكون هدفه إثبات جهل الغرب بأفكار جوهرية في الإسلام، أو معرفتهم بها، مع أن هذا قد يكون صحيحًا. أما مقارنات النوع الثاني فهي متمثلة في: المعقول واللامعقول، وغيره من الكتب المتعددة، ورغم أن الدكتور الخشت لم يصرح في هذه الدراسة الأخيرة بأنه لم يقصد إثبات التأثير والتأثر، إلا أننا نري أنه سلك مسلكًا غير هذا، فذهب إلى إثبات نوع من التأثير والتأثر وذلك لعدة أسباب أهمها: تلك الدراسة التفصيلية لكل جزء من أجزاء الأفكار المتشابهة بينهما، على نحو يؤكد أن الأمر ليس بعيدًا عن إثبات ظاهرة التأثيروالتأثر، ومع هذا يبقى التأكيد على أن مظاهر التأثير والتأثر كانت المنطلق الذي انطلق منه، إلى التأويلات الجديدة، وفهمه المبتكر لكثير من القضايا والعلاقات الشائكة بين الفلاسفة.

الثامن: هذه المحاولات برهانية تعتمد على عرض النصوص التي تؤكد التشابه بين الآراء عند جانبي المقارنة، فالمعول الأساسي في أي دراسة برهانية، هو الاستناد إلى النصوص التي تؤكد وجود الفكرة عند هذا وذاك.

التاسع: تعد هذه المحاولات دعوة إلى الانتصار للفكر الإسلامي، وردًّا مفحمًا لتلك الافتراءات التي قال بها رينان، ومن سلك سبيله من المستشرقين المتعصبين، ممن ذهبوا إلى أن الفكر الإسلامي ليس يميل إلى الكليات، وأن المسلمين ليسوا إلا مجرد شراح لأرسطو وفلسفته، فنجد الدكتور الخشت في مقارناته دليلًا على رفض تلك الفرية من خلال واقع عملي؛ يثبت بما لا يدع مجالًا لشك، كيف كان هذا الفكر المُفْتَرَى عليه، له دوره وتأثيره الواضح، في الفكر الغربي على مرالعصور، مهما حاول المتعصبون وضعَ

حُجُبٍ وسُتُرٍ حديدية، حول هذه الفكرة التي تثبتها الأيام يومًا بعد يوم، وتثبتها أقوال المفكرين الغربيين أنفسهم.

العاشـر: وثمة فائدة أخرى في المقارنة، ومحاولات التأصيل بين المذاهب الفلسفية الأوروبية؛ إذ لم تكن غاية الأستاذ الخشت من هذه المقارنة البرهنة على أن عناصر الفكر الإسلامي، أو اتجاهاته الرئيسية، قد نقلت إلى مذاهب فلاسفة الغرب، إذ لم تكن تستهويه تلك الدراسات، وإنما كان هدفه ينحصر في أن يظهر الآراء الفلسفية المبتكرة؛ التي أحيطت بصمت بالغ، أو التي ينظر إليها بعض الدارسين على أنها لا تستأهل الوقوف عندها للتأمل، أو لمجرد الدراسة.

الحـادي عشر: إهمال الجانب التاريخي في هذه المحاولات، فلم يكن يشغل الدكتور الخشت باله بالبحث عن المسالك؛ التي يمكن أن يكون الفكر قد تبعها، حتى انتهى بتفاصيله المذهلة، إلى الفلسفة الغربية، عبر القرون المتباعدة، رغم تباين الوسط البيئي والفكري؛ الذي عاش فيه كل من طرفي المقارنة، مع هذا يبقى أن الخشت قد تطرق إلى بحث الجوانب التاريخية الكبرى التي مر بها الفكر، أو المفكر الذي يتناوله بالدراسة، كما فعل مع كانط وهيوم، وكانط وهيجل. وإذا كان الخشت يلجأ إلى إهمال الجانب التاريخي، **فإن السبب في ذلك يعود إلى الآتي:**

أ - نظرة الدكتور الخشت نفسه إلى هذا الجانب على أنه دراسة من الخارج، وإن كان لها أهميتها البالغة في التدليل على الجانب النقدي الداخلي.

ب- كان وقته لا يتسع لاستخدام هذا الجانب في الكشف عن حقيقة التواصل، بين طرفي المقارنة.

ج- كان يرى أن منهج النقد الداخلي؛ الذي يقوم في الأساس على دراسة النصوص ذاتها؛ هو المنهج الأمثل والمتكامل في إثبات الهدف من المقارنة.

د- إفساح المجال للباحثين لمعالجة هذه المسائل تاريخيًّا؛ خاصة أولئك النفر الذين يستهويهم هذا النوع من الدراسات. وقد فعل ذلك عندما طرح أكثر من قضية تصلح للدراسة والبحث، منها: فلسفة الدين عند هيجل، وفلسفة الدين عند ليبنتز.

الثانـي عشر: ومن الأمور المهمة، في هذه المحاولات التأصيلية، أن الأستاذ الخشت لم يشأ أن يضخم هذه المحاولات، بذكر آراء الآخرين؛ الذين كتبوا عن أحد طرفي المقارنة، أو كليهما، وإنما كان يذكر منها الآراء؛ التي تخدم موضوعه، وفكرته؛ التي حددها لنفسه بدءًا؛ إذ إن اعتماده الكلي كان على كتابات، ومؤلفات هذين الطرفين، ومع ذلك، فلا أظن أن

الأستاذ الخشت يرى في نفسه أنه أبرز جميع نقاط الالتقاء، أو الاختلاف بينهما، وإن كان – بالأحرى – يراها نقطة على طريق إثبات مرحلة التأثير والتأثر، أو حتى التشابه والتوافق.

الثالث عشر: الإشارة أثناء المقارنة إلى أوجه الاختلاف، بين طرفي المقارنة، إن وجد ما يدل على هذا الاختلاف؛ إذ إنه كان يدرك أن السعي الحثيث إلى بيان تأثر أحد الطرفين بالطرف الآخر، في كل الأمور، أمر في غير صالح البحث، أو الهدف الذي يرمي إليه؛ ولأنه كان يدرك أن ذلك أمر في غاية الصعوبة، حتى إن طبيعة الإنسان الشخصية تهفو إلى التفرد عن الغير. وإثبات الذات والخصوصية، فقد أكد على بعض الاختلافات الجوهرية بين كانط وهيجل، في نظرتهما لفلسفة الدين، في سياق مقارنته بين الأديان، على التفرد لكل ديانة؛ مميزًا بينهما، وهكذا في بقية المقارنات. وهذا يدل على مقدار ما كان يكتنف دراسات الدكتور الخشت المقارنة، أو التأصيلية، من أمانة وحيدة تبلغ مدى بعيدًا.

الرابع عشر: فتح الباب أمام الباحثين لدراسة تلك الموضوعات؛ المتعلقة بمقارناته دراسةً تفصيلية، أحد المبادئ التي رعاها الأستاذ الخشت في تأصيلاته، وخير مثال على ذلك أنه آثر توضيح فكرته الخاصة؛ التي يرمي إليها من بعض المقارنات، في سبيل الاتفاق والاختلاف، بين طرفي المقارنة تاركًا لغيره مهمة قراءة أخرى، بأسس مقارنة أخرى – إن شاء – بين كل جزئية من الجزئيات التي عرضها، وحتى تكون فكرته الخاصة هنا وحدة قائمة بذاتها، ونستطيع القول إن مقارنات الأستاذ الخشت يصلح أن يخرج من تحت عباءتها، عشرات الدراسات والأبحاث؛ التي تعالج موضوع الدراسات، عند من ذكرهما هو في دراساته، مما يعد معينًا خصبًا؛ يوجّه الباحثين إلى أهمية دور المنهج المقارن، في الكشف عن أسس بناء صرح الحضارة الغربية.

الخامس عشر: كانت مقارنات الخشت تحاول كشف العلاقات بين طرفي المقارنة في كل مرحلة من مراحل التطور؛ الذي انتاب هذين الطرفين، فلم يكن يقنع بالوقوف عند علاقتي التشابه والاختلاف، في حين لم يكن يقنع بالتوقف عند هاتين العلاقتين، وإنما كان يعمل على توسيع مجال الرؤية، لطبيعة العلاقة بين طرفي المقارنة، من خلال النظر إليها عن طريق معايير التطوير، والتجاوز، وتوظيف الأفكار، وتلقيحها بأفكار أخرى، أخذت من سياق فلسفي آخر، الأمر الذي قد يؤدي إلى تغيير ملموس، في طبيعة التصورات السائدة، عن تلك العلاقة بين الطرفين. ويظهر ذلك جَلِيًّا في مقارنة الخشت، بين كانط وهيجل، وسر تحولات هيجل في علاقته بكانط في مراحل تطوره، ولا سيما أن الدكتور الخشت أثار تساؤلات عن مدى نجاح هيجل، أو فشله، في تجاوز كانط، فقد

كان يرى في العلاقة بينهما علاقة استثنائية لا تتكرر كثيرًا في تاريخ الفلسفة، إلا في لحظات التحول الفلسفي الكبير، مثل علاقة أرسطو بأفلاطون، وابن سينا بالفارابي، وواصل بن عطاء بالحسن البصري، وكانط بهيوم.[1]

السادس عشر: كثير من مقارنات الخشت في مقارنة الأديان خاصةً كتابيه: «تطور الأديان قصة البحث عن الإله، العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء»، تحاول تقديم مقارنة شاملة بين الأديان، والفلسفات، والعلوم الاجتماعية، من خلال ضمها في حقل واحد، بحيث تتيح الفرصة لرؤية أوسع للنظر إلى العقائد الإنسانية، من أكثر من زاوية، وبحيث لا تغفل المقارنة منجزات علم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني، والأنثروبولوجيا الدينية، وهو بذلك يتخذ منهجًا مخالفًا للسابقين في دراسة الأديان؛ حيث كان التركيز ينصب فقط إما على مقارنة الأديان وحدها، أو مقارنة الفلسفات وحدها، أو دراسة الدين فلسفيًا، كما في فلسفة الدين، أو دراسته من خلال علم النفس الاجتماعي، أو علم النفس الديني.

السابع عشر: وفي مجال مقارنة الأديان خاصة في الكتابين السابقين اتخذت المقارنة منحنى جديدًا؛ حيث قامت بتوسيع أفق علم مقارنة الأديان؛ ليتحول من مجرد علم وصفي في العصور الحديثة، إلى علم نقدي فلسفي، يجمع بين الوصف العلمي، والتحليل الفلسفي، والنقد العقلي الملتزم بمعايير المنطق، فضلًا عن مقارنة ما تقوله الأديان عن العالم، وما تقدمه منجزات العلوم الطبيعية من قوانين، وثبوتها بطرق وصفية، بحيث يخرج منها ما لا يزال في طور النظرية أو التجريب.

الثامن عشر: ولئن كان الخشت قد حاول جاهدًا توظيف المناهج العلمية، والفلسفية الحديثة في مقارناته عن الأديان، فإنه يمكن القول إنه استفاد بشكل واضح – بلا شك – من جهود مناهج النقد التاريخي، ومناهج نقد النص، والنقد الشكلي، بل ومناهج الأصوليين، كما استفاد من جهود المدرسة التحليلية، واللاهوتيين الأحرار، والعقلانيين، ونتائج علم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني، بحيث يمكن القول إن المنهج المقارن – عند الخشت – كان منهجًا مركبًا لا يقف عند حدود المقارنة، وإنما يتعداها إلى الوصف والتحليل والنقد، كل ذلك حسب السياق الذي يبحث فيه، والموضوع الذي يتناوله.

---

(1) انظر المعقول واللامعقول في الأديان، ص ٦.

خامسًا: الموضوعيــة:

إن منهج الدكتور الخشت يتجه مباشرة إلى عرض نماذج واضحة، محددة للفكر الفلسفي؛ تكشف لنا عن اتجاهاته الأصيلة وخصائصه الذاتية، فهو إذن يتجه رأسًا إلى تلك الموضوعات المحددة من التفكير الفلسفي؛ ليتخذها مادة لنوع من الدراسات المركزة؛ التي تعنى بالأفكار أكثر مما تعنى بالتفاصيل التاريخية.

ولقد أثار الدكتور الخشت – من خلال هذا المنهج الموضوعي – مشكلات كثيرة، ومحددة ودرسها دراسة مقارنة، مع القدرة على الخروج منها بحلول مقبولة؛ معتمدًا في ذلك على عمليتي التحليل والتركيب، كيفما الحال في دراسة الوثائق التاريخية؛ فدرس الموضوعات دراسة تحليلية، مردفًا إياها بنظرة تركيبية، تقوم على أساس من اختيار الآراء الرئيسية، وما يدور حولها من تفاصيل فرعية. وللحق فهو منهج أشد صعوبة من المنهج التاريخي، حيث يُوضع المرءُ وجهًا لوجه، مع النظريات الفلسفية؛ مجردة من الحوادث التاريخية، والاجتماعية العابرة؛ التي أحاطت بنشأتها.

وبعد، فقد كانت هذه لمحة مبسطة عن الدكتور الخشت، وصفاته، وأخلاقه الشخصية، والعلمية، فضلًا عن مذهبه، ومنهجه في فكره، وقد حاولنا من خلال هذا العرض، أن نبين عدم انفصال صفاته الشخصية، عن التأثير في صفاته العلمية. فكم كانت الأولى معينًا خصبًا للثانية، فلم تكن صفات الجدية، والصرامة، والالتزام إلا سببًا في تناول الموضوعات العلمية الجادة، والعميقة، وذات التأثير البعيد، على الصعيدين الفكريين: المحلي والعالمي. كما لم تكن بقية هذه الصفات إلا موجهًا له في سبيله العلمية والمعرفية.

وقد كانت موضوعية الخشت تنبني على أساس عدم الانحياز، لأي طرف من أطراف الدراسات التي كتبها، ففي كتاب: «المعقول واللامعقول..»، أقام دراسته بين كانط وهيجل، على أساس تحليل مقارن متعمق للأديان، في تقاطعها مع الميتافيزيقا، على أساس موضوعي غير منحاز؛ لاكتشاف الدين الخالص وسط ركام التحولات التاريخية؛ والأوهام الخرافية؛ بعيدًا عن توظيفات الكهنة المشبوهة للدين، مع توجيه النقد للتفسير الشعبي القاصر لعقائده وشرائعه، وتفنيد الهجوم الشكي على منابعه.[1]

---

(1) انظر ص ٣.

ومن سمات الموضوعية عند الخشت أنها كانت تتميز بالحيادية؛ التي قوامها أمران: أمر موضوعي: يتمثل في تقديم أفكار الفلاسفة، والمفكرين بأمانة تامة، وأمر ذاتي: يتمثل في الموقف الأيديولوجي النقدي؛ الذي يتخذه الخشت مما يتناوله بالدراسة. ومن ثم فلم يكن من أولئك النفر الذين يعلنون الحياد في دراساتهم، ولكنهم يبطنون داخلهم الانحياز البغيض، والتعصب للفكرة والمذهب، وإن كان على نحو غير مباشر، فقد كان الخشت حياديًّا، غير أن حياده ينتهي بانتهاء شرح وتحليل الأفكار الفلسفية، عن المجتمع المدني، على نحو يجعلها واضحة أمام القارئ، وإن كان هذا لا يمنعه من انحيازه لموقف أيديولوجي معين؛ تظهر فيه مواقفه النقدية من هذه الأفكار، وقد ظهر هذا واضحًا جليًّا في كل أعمال الخشت الفلسفية.[1]

لقد كان الخشت يدرك أنه من البديهي: أن قراءة الموقف الجزئي لمفكر ما، لا تكتسب دلالتها الموضوعية، دون وضع هذا الموقف الجزئي، في إطار الموقف العام الكلي، ومن ثم فقد كان ينظر – بدءًا – نظرة كلية للمشروع الفلسفي العام؛ الذي يرتئيه الفيلسوف، أو المفكر محل الدراسة؛ إذ بدون هذه النظرة لا يمكن فهم موقفه من القضايا الفلسفية، خاصة وأن الخشت كان يدرك خطورة النظر إلى المواقف الجزئية، كجزر منعزلة بعضها عن بعض، ومن ثم، فقد كانت هذه المواقف، لا تمثل له جزرًا منعزلة، وإنَّما كانت عنده كالأواني المستطرقة؛ التي تتفاعل محتوياتها تفاعلًا تامًّا.

سادسًا: النقدية:

وقد سعى الدكتور الخشت من خلال دراساته، إلى الاستناد إلى المنهج النقدي، ويظهر هذا النقد أشد ما يكون وضوحًا، في دراساته عن نقد فلسفة العقائد المسيحية، عند ليبنتز، ومقارنته بين كانط وهيجل في كتاب: «المعقول واللامعقول في الأديان»؛ حيث وجه النقد فيه لأكبر محاولتين في تاريخ الفكر الغربي؛ لفحص الدين عقلانيًّا: الأولى: هي العقلانية النقدية عند كانط، والثانية: العقلانية المنحازة عند هيجل، ونستطيع من خلال هذين النموذجين، أن نحدد أهم الأهداف؛ التي ارتآها الدكتور الخشت من وراء منهجه النقدي:

الأول: إعادة التفكير العقلاني الحر في الدين؛ من حيث هو دين.

الثاني: تحليل ماهية الدين، وماهية الفلسفة.

(1) انظر على سبيل المثال المجتمع المدني، ص ٧.

الثالث: تحديد العلاقة، بين الدين والفلسفة، والنقل والعقل.

الرابع: معرفة موقف الأديان العالمية من قضايا، مثل: الألوهية، الوحي والنبوة، المعجزات، ماهية العبادة ووظيفتها، مشكلة الشر، الحياة الأخرى.

الخامس: معرفة منطق تطور الأديان.

لقد هداه منهجه النقدي إلى كشف تناقض بعض أعلام الفلسفة الغربية، وخير مثال على ذلك: نقده لصاحب العقلانية المنحازة هيجل، فقد وجد الدكتور الخشت أن سر تناقضه، يكمن في أنه جعل المسيحية حدًا نهائيًا مكتملًا لتطور الروح الديني، مع أن نسقه بحكم منهجه الجدلي كان ينبغي أن يظل مفتوحًا - والخشت بنظرته الثاقبة اكتشف هذا - لأن الدكتور الخشت كان يؤمن بأن هيجل قام بفتح النسق الفلسفي المغلق، عند كل من اسبينوزا وكانط، بإدخال فكرتي الصيرورة والتاريخ عليه؛ حتى يتمكن من تطويره والوصول به إلى آفاق رحبة غير ساكنة، لكن الدكتور الخشت وجد أن هيجل اضطر إلى غلقه مرة أخرى، بدافع انحيازه المسبق لكل من المسيحية، والملكية البروسية؛ عندما جعل المسيحية، هي نهاية الروح الديني، بوصفها الدين المطلق عنده، وعندما جعل الملكية البروسية قمة النضج السياسي، ونهاية التاريخ، ونظر إلى فلسفته؛ باعتبارها الفلسفةَ المطلقةَ النهاية؛ المعبرة عن تطور الروح واكتماله. وقد كانت هذه الفكرة الهيجلية مثار نقد الخشت الممتزج بالتعجب، والاستنكار؛ باعتبار أن الروح الجدلية لمنطق هيجل، كانت تحتم عليه ألا يقع في مثل هذا التناقض الضخم؛ الذي كان في غنى عنه لو سار مع تلك الروح الجدلية، حتى آفاقها المنطقية غير النهائية، دون أن يقف عند مرحلة تاريخية معينة، ففكرة السلب الهيجلية العميقة تجعل التاريخ - كما يؤكد الدكتور الخشت - مفتوحًا غير مكتمل دومًا، لكن الانحياز الأيديولوجي - وما أقوى ضغطه على المرء في نظر الدكتور الخشت - هو المسئول عن تخلي بعض الفلاسفة عن أسمى منجزاتهم العقلية، من أجل بناء مذهب فلسفي منحاز، وعندما ينحاز المذهب فما أكثر عثراته وتناقضاته.[1]

ويتسم الموقف النقدي عند الخشت بمجموعة من السمات:

أ - ولقد كان الدكتور الخشت يبني نقده على أسس موضوعية صرفة، فتوسلًا للأمانة والموضوعية، كان يحرص على إرجاء النقد، إلى ما بعد الوقوف على الشرح النصي،

(1) انظر المعقول واللامعقول في الأديان، ص ٥، ٦.

وقد تجبره الأمانة العلمية أن يؤخر النقد الشامل الكلي، إلى نهاية دراسته، وإن كانت الظروف تفرض عليه - حينها - توجيه بعض الانتقادات الجزئية؛ التي تفرض نفسها على السياق، وخير مثال على ذلك انتقاداته في كتب مثل:

- فلسفة العقائد المسيحية.
- العقلانية والتعصب.
- العقل وما بعد الطبيعة.
- الميتافيزيقا.
- الفلسفة الحديثة قراءات نقدية.

ب - النقد الذي كان يوجهه الخشت في دراساته، يعبر عن وجهة نظره الخاصة؛ المبنية على قراءات متأنية لموضوع الدراسة الذي يتناولها، وليس نقدًا مستعارًا من أحد، أو من التاريخ النقدي للسابقين، غير أنه إذا كان ثمة نقد سبقه إليه، فإنه يشير إليه بكل تواضع.

ج - النقد عند الخشت لم يكن نقد شخص، ولكنه نقد فكرة، ونقد منهج، إذْ لم يكن يهمه نقد الشخص، ولكن كان يهمه نقد الفكر، والرأي، والاتجاهات، والتيارات، ومن ثم فهو نقد غير مبني على تعصب، أو عداء.

سابعًا: التحليلية:

لقد حاول الخشت - وأظن أن هذا ما أدركه وحققه تمامًا- أن يسبر أغوار الشخصيات الفلسفية التي يدرسها، لا يكتفي بظاهر السطور، بل كان همه - فضلًا عن ذلك - قراءة ما بين السطور، يحاول أن يستنطق ما بين ثناياها، لا يقف عند حدود الظاهر المعلن، بل كان متجاوزًا له إلى الباطن مؤولًا إياه، ويظهر المنهج التحليلي جليًا، في تناوله للأفكار الكانطية والهيجلية، ومن ثم قاده هذا المنهج إلى رفض التسليم بتلك الأفكار قبل أن يعرضها على طاولة البحث والنقاش، من ثم كان ينظر إلى كانط على أنه غير متسق مع نفسه، عندما أراد الأخير أن يقوم بعملية تنظير لفلسفته في الدين؛ إيمانًا من الخشت بأنه أعلن شيئًا وأضمر شيئًا آخر؛ تظهره ثنايا السطور والأفكار، لقد أراد بذلك أن يعيد قراءة كانط، من وجهة نظر أخرى، عن تلك النظرة التقليدية المتوارثة.

لقد كان المنهج التحليلي - عند الخشت - يقوم على إعادة النظر في التأويلات السابقة؛ بهدف التأكد من إصابتها أو خطئها؛ تأكيدًا وإيمانًا بالحقيقة العلمية التي يجب أن

تعلو فوق كل الاعتبارات، وبناءً على ذلك فقد حاول - موفقًا - تصديع التأويلات الشائعة، حول الكثير من القضايا، والإشكاليات الفلسفية، من ذلك تصديع التأويل الشائع لموقف كانط من الدين، ذلك التأويل التقليدي، الذي يذهب إلى أن كانط ألغى المعرفة لكي يفسح مجالًا للدين؛ استنادًا إلى تفرقته بين عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها، باعتبار المعتقد السابق؛ القائم على أن عالم الأشياء - في ذاتها - يعبر عن وجود ميتافيزيقي مستقل، بصورة مطلقة يتجاوز الإدراك الإنساني، مما يفتح بدوره الطريق أمام الإيمان الديني القادر وحده على إدراك كنه العالم، لكن هذا التأويل لم يكن ليشبع رغبة الخشت؛ إذ كان يرى أن هذا التأويل ليس هو التأويل الوحيد؛ لاعتقاده الجازم بأن قول كانط بالأشياء في ذاتها، وعدم قابليتها للمعرفة، قد يعني أن الأشياء في ذاتها يستحيل الوصول إليها عقليًا، لا لشيء إلا لأنها ليست موضوعات جوهرية، يمكن الإمساك بها برهانيًا، وهي لا تعدو أن تكون مجرد حد منطقي، أو هي دوال منطقية تحولت بفعل إنشائية العقل، إلى جواهر، وما هي كذلك لعدم وجود مقابل واقعي لها، وقد أيد الخشت تأويله الجديد في ضوء موقف كانط من الدين عامة؛ حيث إن الأخير لم يضع العقل في أطر دينية عكس هيجل، وإنما وضع الدين في إطار العقل وحده[1].

وبالمنهج التحليلي ذاته تناول - بجوار مناهج أخرى - العقلانية المنحازة عند هيجل، لقد كانت تدور في ذهنه تساؤلات تطرح إشكاليات جديدة، في حاجة إلى قراءة تحليلية جديدة لفكر هيجل، وتدور تلك الإشكاليات التي طرحها الخشت حول مدى اتساق هيجل مع نفسه، عندما أراد أن ينظر لفلسفته في الدين، وهي تلك الإشكاليات؛ التي انتهي الخشت من تحليلها؛ ذاهبًا إلى أن هيجل أعلن شيئًا، بينما أضمرت ممارساته الفلسفية نفسها شيئًا آخر؛ إذ لم يكن هيجل في نظره متجاوزًا الدين إلى الفلسفة، حتى إنه وجد فيه: أنه لم يعبر بموضوعية، عن حقيقة ممارساته، وطبيعة نسقه، بل ظل في نظره في أسر الدين، وبالتحديد الدين المسيحي؛ محولًا الفلسفة إلى ديانة؛ تتحدث بلغة فكرية مجردة؛ ومقدمًا مذهبًا ظاهره الفلسفة، وباطنه المسيحية.

ويتميز منهج الدكتور الخشت التحليلي بالعديد من السمات من أهمها:

أ - التحليل عند الخشت، يقوم على منهجية الجمع بين تحليل النصوص، ومقارنتها، فقد اقتضت الظروف المنهجية، في كثير من مؤلفاته، اعتماد منهج تحليل النصوص

(1) انظر المعقول واللامعقول في الأديان، ط نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الأولى ٢٠٠٦م، ص ٣، ٤.

المقارن، غير أن هذا التحليل المقارن لا يعني أن الخشت وقع في قراءة تتعقب التفاصيل، وتهمل البنية العامة، والمقصد الكلي، بل يعني عنده قراءة النصوص؛ قراءة تحليلية بنوية في آن واحد، فهو منهج يسعى أَوَّلًا إلى كشف النقاب عن المعاني الباطنية للعبارات، فقي ضوء المقصد العام؛ الذي ترنو إليه نصوص الفيلسوف، ومن ثم فهو منهج لا يقنع بحال بالسياق الجزئي، وإنما يتطلع إلى ما هو مسكوت عنه، أو ما يعجز عنه نطاق القول، تحت ضغط الظروف التاريخية، والعوامل الأيديولوجية. وتظهر هذه الصورة أشد ما يكون وضوحًا، في قراءاته لكانط وهيوم، فإذا كان الدكتور الخشت، قد قام بقراءة هيومية لكانط، وقراءة كانطية لهيوم، في كتابه: «العقل وما بعد الطبيعة» فإنه حرص على قراءة كانط بكانط، وهيوم بهيوم، مقتفيًا في ذلك ببعض علماء تفسير النصوص الدينية؛ الذين يفسرون الكتاب بالكتاب، فالكتاب يفسر بعضه بعضًا، وفلسفة الفيلسوف تفسر بعضها بعضًا، غير أن الخشت أضاف إلى سمته التحليلي - هنا - استحضار المقصد العام لكل فيلسوف؛ لأن ذلك يساعد على استحضار الفهم الموضوعي لعباراته الجزئية، وكأن الخشت هنا يوجه أدواته الفقهية في خدمة منهجه الفلسفي؛ إذ إنه من المتعارف عليه أن المقصد العام للشريعة، أحد الأسس المعيارية المهمة، في فهم الأحكام الجزئية واستنباطها من النصوص.

ب – يتميز المنهج التحليلي عند الخشت بأنه يجمع بين التحليل والتركيب، ففي سياق التحليل يأتي البناء أو إعادة البناء في داخله، لإدراكه نقطة جوهرية مهمة؛ وهي أن التحليل على الرغم من كونه مفيدًا، في فهم التفاصيل، فإنه قاصر عن إدراك الوحدة الكلية الحية للفلسفة، ومن ثم يأتي دور المنهج التركيبي، أو البنيوي عند الخشت، والذي يركز على النسق الكلي، والعلاقات الكامنة بين أركانه، من أجل الوقوف على تأويل؛ يتسق اتساقًا داخليًّا؛ في ضوء رؤية نقدية صارمة، بين ما هو موضوعي، وما هو ذاتي، وتكشف مقدار الانحياز التاريخي، والعقدي، والفلسفي؛ الذي يقع فيه بعض الفلاسفة، تحت وطأة العوامل الأيديولوجية.

ج- ينطلق الخشت في تحليلاته، من منطلق فهم استقرائي؛ يصعد من الوقائع النصية إلى النتائج، غير أن الارتكاز على النص، لا يعني عنده الوقوف بالضرورة، عند حدود الشرح النصي؛ لأنه كان يؤمن أن الشرح النصي، لا يمثل سوى خطوة واحدة؛ تبدو مقدمة موضوعية، نحو الصعود إلى التأويل الفلسفي؛ الذي ينظر للموقف الفلسفي؛

باعتباره يشكل بنية استدلالية، وإشكالية متشابكة العناصر، ويأتي ضمن نسق فلسفي محدد؛ اكتسب داخله دلالاته الحقيقية، ولكن هذه الدلالات لا يمكن فهمها، دون وضع النسق الفلسفي، في سياق التطور العقلي العام للفيلسوف، وسياق العصر الذي عاش فيه، وأزماته، وهمومه، وطموحاته. وقد ظهر ذلك جليًّا في كل كتابات الخشت الفلسفية، منها على سبيل المثال: دراسته عن فلسفة العقائد المسيحية قراءة نقدية في لاهوت ليبنتز، فقد كان تركيزه في المقام الأول، على أعمال ليبنتز اللاهوتية والفلسفية، مع إعطاء أولوية لكتابه: «العدالة الإلهية»؛ باعتباره الأكثر بلورة لمواقفه من العقائد المسيحية، إلا أنه انطلق من قراءة النص عند ليبنتز، إلى التأويل الفلسفي لنصوصه؛ بحيث يستنتج بوضوح موقف ليبنتز من هذه العقائد.

د – المنهج التحليلي للخشت لا يقف عند العبارات والنصوص، كما أنها لا تقف عند قراءة التفاصيل، بل كانت قراءة؛ تشخص الأعراض بعد كشفها؛ تبحث فيما بين السطور، أو ما وراء العبارات، أكثر مما تقف عند العبارات نفسها، يتصيد فيها الدكتور الخشت المعاني الباطنية الجوانية للنصوص، أكثر من اعتنائها بالمعاني الظاهرة البرانية؛ فهي قراءة تحليلية، لا تقنع بما هو منطوق به وحده؛ قراءة تتطلع إلى استنطاق ما هو مسكوت عنه، أو ما يعجز عنه نطاق القول.

هـ – كان الخشت يستند في منهجه التحليلي، على عدة مناهج أخرى مكملة، في ظاهرة توحي بتوظيفه للمناهج، فكان يستخدم كثيرًا المنهج التأويلي، والمنهج البنيوي، والمنهج التاريخي، والمنهج الجدلي، وكان يلجأ إلى أي منها عندما يقتضي سياق البحث ذلك؛ لأنه كان يؤمن إيمانًا جازمًا بأن الموضوع المدروس هو الذي يحدد طبيعة المنهج، لا العكس، وعلى هذا فإننا نجده في أحيان كثيرة يداخل ويزاوج بين منهجين، أو عدة مناهج، خاصة إذا كان الأمر بصدد مسألة تقتضي التقليب على أكثر من وجه.

الفصل السابع

الفكر السياسي الإسلامي وإعادة بناء الدولة العصرية في مصر

(قراءة تحليلية في فكر عثمان الخشت)

د.حمدي بشير محمد علي*

يعد الدكتور محمد عثمان الخشت، من أهم المفكرين والفلاسفة الطليعيين النابغين، هو أستاذ علم الأديان، والمذاهب الحديثة والمعاصرة، بكلية الآداب - جامعة القاهرة، جمع بين التعمق في التراث الإسلامي، والفكر الغربي، تميزت مؤلفاته بالجمع بين المنهج العقلي، والخلفية الإيمانية، وله كتابات مرجعية في أصول الدين، والمذاهب الحديثة والمعاصرة، وعلم السياسة، خاصة عن المجتمع المدني ودوره، والدولة العالمية والدولة القومية، وله مؤلفات تدرس في العديد من الجامعات في علوم الدين المختلفة: أصول الدين، وعلم الحديث، والشريعة، ومقارنة الأديان، كما أن له مؤلفات عديدة عن الفرق الإسلامية، فضلًا عن الكتابات الاجتماعية، وتتميز كتاباته بالوسطية والعقلانية، وتكشف هذه الكتابات عن تعمق كبير في العلوم الإنسانية، والعلوم الشرعية، ويتميز أسلوبه بالوضوح والمنطقية.

وله الفضل في إعادة كتابة علوم الحديث في صيغة عصرية، وإعادة تأويل موقف الشريعة من قضايا المرأة، منذ ثمانينات القرن العشرين، فيما يتعلق بحقها في تولي القضاء، والفتوى، والشهادة، والمساواة بينها وبين الرجل في الحقوق السياسية والمدنية...إلخ، وهو صاحب رأي معلن بجرأة، ووضوح، في قضايا الدولة والمجتمع المدني، وحرية الرأي، والديمقراطية، ومواجهة الفساد والتطرف، في العديد من كتبه ومقالاته، مثل كتاب: «المجتمع المدني والدولة»، وكتابه: «الأخلاق وسلوكيات التقدم»، وكتابه: «الحد الأدنى المشترك» وكتابه: «العقلانية والتعصب» الذي ينقد فيه المذاهب المغلقة الجامدة، والدوجماطيقية.

وتقدم أعماله رؤية جديدة لتاريخ الفلسفة الغربية؛ تتجاوز الصراع التقليدي منذ بداية العصور الحديثة، بين العقلانية والحسية، المثالية والواقعية، الصورية والمادية. وتتولد عنها عدة رسائل أخرى للجمع بين ديكارت وبيكون، بين ليبنتز ولوك، قبل كانط وهيوم،

* باحث ومحلل سياسى - عضو المكتب الفنى لوزير التجارة والصناعة.

وبين هيجل وماركس، فيما بعد. انتقد لاهوتية ديكارت، وكشف عن عقلانيته المزيفة، كما انتقد لاهوتية ليبنتز، وشمولية هيجل، وحسية وشكية هيوم، ودعا الخشت إلى العقلانية الروحية، كمنهج، وفي نفس الوقت لرؤية للكون والحياة، في كتابه: «العقائد الكبرى». واستطاع التميز بين العناصر العقلانية وغير العقلانية في الأديان، مستندا إلى المنهج العقلاني النقدي، في كتابه: «المعقول واللامعقول في الأديان».

الثورة والتغيير السياسي:

انتقد الدكتور عثمان الخشت من يعترضون على الخروج على الحاكم، بحجة أنه لايجوز الخروج عليه، ووصفهم بأنهم فقهاء السلطان؛ الذين أفتوا بأن الثورة على الحاكم الظالم تفتح باب الفتنة ؛لتبرير الأوضاع الظالمة، ولضمان بقاء الحاكم في السلطة، ويرى أن مفهوم رجال الدين ليس موجودًا في الإسلام، بل اخترعته السلطات؛ لوضع شخصيات معينة، تبرر استمرارها وبقاءها في الحكم، ويرى أن أي تغيير ينتج أضرارًا، فالإسلام من دون شك حينما جاء لإحداث عدالة اجتماعية أضر بمصلحة كثير من الناس، ففلسفيًا، يَستحيل وجود فعل يشكل بجوانبه كافة مصالحَ فحسب، وهذا ما نسميه «فقه الموازنات»، فأي فعل فيه مصلحة وفيه ضرر، ونحن نقيس أيهما أكثر من الآخر، فما تَغْلِبُ مصلحتُه على ضررِهِ، فهذا هو المطلوب فعله، والثورة تَغْلِبُ الفائدةُ فيها على الضررِ.

ويؤكد أن السنة النبوية حضت على التغيير، وحق الاعتراض، أبرزها، قوله ﷺ: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»، أيضًا المقولة الشهيرة لأحد الخلفاء الراشدين: «أطيعوني ما أطعت الله فيكم»، وقول سيدنا أبي بكر في بداية توليه الخلافة: «وُلِّيتُ عليكم ولست بخيركم»، ويرى أن تولية الأقارب تدل على عدم وجود عدالة، والإسلام كله قائم على فكرة العدالة والسياسة، والديمقراطية قائمة على فكرة العدالة أيضًا، فالحاكم الذي يولي أقاربه يخرج على أول قاعدة من قواعد العدل؛ وهي تكافؤ الفرص، لذلك قال عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «مَنْ وَلِيَ من أمر المسلمين شيئًا فَوَلَّى رجلًا لمودة، أو لقرابة بينهما، فقد خان الله ورسوله والمسلمين»، ومن ثم فإن تولية القرابة تُحَوِّلُ الحكم إلى عصبية وقبلية، والإسلام ضد القبلية، ولذلك ما انهار حكم عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلا لأنه رفع أقاربه على سائر المسلمين، وسيدنا عثمان – على حد تقديره –

صحابي جليل وعظيم، وله دور رائع في الإسلام، لكنه لم يكن صائبًا في تولية أقاربه للولايات، وهذه صارت ظاهرة في الحكم المعاصر، حيث تجد أن حكام الدول التي هبت فيها الثورات سَعَوْا إلى توريث الحكم لأبنائهم، وهو ما استفز الناس فثاروا عليهم.

ويرى أن المسلمين لم يخرجوا على حكم معاوية؛ لأنه كان مقترنًا بالشدة، وخاض حروبًا مهدت له السيطرة على الناس، واستطاع أن يستقطب قطاعات، فكان التوريث مقابل ما أوجده من منافع لقطاعات كبيرة جدًا، وهذا أحدث توازنًا كبيرًا، ونوعًا من التخفيف والتعادل لدى الناس، ولذلك فهو يرى أن الثورة حتى تندلع لا بد من تضافر أسباب كثيرة، فالتوريث وحده لا يكفي وظلم الناس وحده، مع أنه سبب، لا يكفي أيضًا، بل لا بد من أن تتآزر أسباب أخرى، ويجب أن يكون الناس مستعدين للفعل الثوري، فقد قامت ثورات واعتراضات شعبية ضد معاوية والحَجاج، لكن القوة العسكرية مكنتهما من قمعها.

لكنه في الوقت نفسه لا يؤيد أيَّ فعل ثوري، أو أيَّ خروج عن السياق العام، لأجل اختلافات فكرية وأيديولوجية، لأن فرقًا مثل الخوارج والإباضية؛ الذين قاتلوا بعض الخلفاء، ثاروا لمجرد الاختلاف الفكري أو العقائدي، وهم يدخلون في نطاق إحداث الفتنة؛ لذا لا يجوز الخروج على الحاكم لمجرد الاختلاف معه فكريًا؛ ولذلك وجه نقدًا لاذعًا لبعض الفلاسفة فيقول: «يؤسفني أن أقول إن فلاسفة مثل الكندي، وابن سينا، والفارابي، وابن رشد، كانوا فلاسفة للسلطان، فعلى رغم أن هؤلاء فلاسفة عظام؛ قدموا إنجازات كبيرة، في مباحث الفلسفة المختلفة، إلا أنهم كانوا يمالئون السلطان، ويقدمون أفكارًا تبرر أوضاعًا سياسية كانت موجودة آنذاك، ولم أر أي اسم من هذه الأسماء، قد خرج على الحاكم في زمانه، وينتقد الماوردي عن كتابه الأحكام السلطانية، بأنه لم يتحدث فيه عن أي نظرية ثورية، لكنه كان يبرر للأوضاع السياسية، ونظم الحكم الموجودة في عصره، وكان ينظر إلى هذه الأوضاع بمحاولة توفيقها من الكتاب والسنة، لذلك فما هو إلا أحد فقهاء السلطان».

ويؤكد الدكتور الخشت على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أحد المبادئ المهمة جدًّا؛ وهو أحد مبررات الفعل الثوري، وطالما أنه جاء في إطار مجموع الشعب فلا حاجة إلى أن يخرج كل شخص لتغيير المنكر في المجتمع؛ لأن ذلك يحدث حالة انفلات اجتماعي وأمني، وأن تحقيق الضبط الاجتماعي والاقتصادي والأمني هو دور

الدولة، فلا ينبغي للأفراد القيام به إلا في إطار الإرادة العامة للشعب، فالأخير في هذه الحالة مأمور بالأمر بالمعروف وبالنهي عن المنكر، وحينما تخرج مجموعة من التظاهرات الكبيرة؛ لتطبيق مبادئ؛ تدخل في نطاق الأمر بالمعروف، أو تنهي عن أفعال؛ تدخل في نطاق المنكر، إذن نحن هنا أمام فعل ثوري، وإن الخروج يحق لأي شخص، فالدولة الحديثة تنظم عملية الاعتراض، والتعبير عن الرأي، بالطرق المشروعة، مثل: اللجوء إلى القضاء، ومنابر أخرى للاعتراض، مثل: البرلمان، ووسائل الإعلام.

ويرى أن التغيير السياسى يجب أن يكون سلميًا، لأن الرسول ﷺ قال: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»، فهنا الاعتراض بالكلمة، وليس هناك تغيير بالسيف، أو العنف، ونلجأ إلى التغيير بالعنف في حالة واحدة فقط، إذا هدد الحاكم حياة الناس، وهنا يكون الأمر دفاعًا عن النفس.

ثم يتناول بالتحليل العلمى مبدأ المعارضة في الإسلام، ويؤكد أنه مبدأ مشروع تمامًا؛ وهو الذي تقوم عليه خيرية الأمة الإسلامية، ويتساءل مستنكرًا: كيف تؤمن بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنت لا تؤمن بالمعارضة؛ وهو الذي يفتح الطريق على مصراعيه أمام المعارضة؟؟، وأن التاريخ الإسلامي مليء بالحركات المعارضة، لكن المشكلة أن هذه المعارضة، لم تعبر عن نفسها، بالطرق الموجودة في الدولة الحديثة، ويرى أن المعارضة إذا لم تجد طرقًا مشروعة للتعبير عن نفسها، تلجأ مباشرة إلى الطريق العسكري، أو طريق العنف، أو العمل السري، لذلك فأكبر خطأ ارتكبه النظام السابق في مصر، كان في الانتخابات البرلمانية الأخيرة، حينما أقفل الطريق كُليًا أمام المعارضة، وهذا خطأ فادح ليس في مصلحة أي نظام؛ لذا يجب ترك مساحة للمعارضة للتعبير عن نفسها بشكل علني.

ومن هنا يؤكد على أهمية الممارسة الديمقراطية؛ لأن عدم وجود ممارسات ديمقراطية حقيقية، كان أحد الأسباب القوية مع أسباب كثيرة أخرى، نتج منها الفعل الثوري العربي، أبرزها فساد الأنظمة، الانحياز الكامل إلى فئة قليلة تملك الثروات كافة، وجميع الشعب لا يملك جنيهًا، بالإضافة إلى حجم البطالة المتفشية، بين الشباب، وتراجع مفهوم الكرامة لدى الأنظمة الحاكمة، ويرى أن معظم هذه المشاكل كانت موجودة أثناء حكم جمال عبد الناصر، ولم تقم ضده ثورة لأنه كان يؤمن بمفهوم الكرامة، العربية وكرامة المواطن، فالثورة في تونس سببها مسألة تتعلق بالكرامة التي أهانتها

المرأة الشرطية، عندما ضربت البائع بِكَفِّهَا عَلَى وَجْهِهِ فأحرق نفسه، فتحرك الشعب، ولذلك فهو يرفض تسميتها بثورة الياسمين، ولكن ثورة الكرامة.

وبالنسبة للثورة المصرية، فهو يميز بين مرحلتين، الأولى الثورة منذ يوم ٢٥ يناير، وحتى تنحي مبارك يوم ١١ فبراير، وهي من أعظم الأيام في تاريخ مصر؛ لأنها كانت ثورة عظيمة، سلمية، منظمة، فيها تحدٍّ ورغبةٌ لا نظير لها بالتغيير، والثانية بعد يوم ١١ فبراير، عندما خرج المصريون على إجماعهم؛ ليفكر كل منهم في مصالحه الشخصية؛ فتفرقت الهموم بين الشعب المصري، ولذلك يرى أن حالة الانقسام والصراعات، على المصالح الفردية، لن تحقق للثورة أغراضها، ولكن إذا عاد الناس إلى وعيهم، وفكروا في ضوء فقه الموازنات، وفقه الأولويات، والتركيز على الأولويات فعلًا، فسوف ينجحوا في إعادة بناء نظام سياسي جديد للدولة، وتنجح الثورة في بناء دولة مدنية حديثة؛ تقوم على مبدأ المواطنة، والمساواة في الحقوق والواجبات؛ تقوم على الشرعية الديمقراطية التشاركية.

الدولة المدنية في التاريخ الإسلامي:

يفرق الدكتور في تحليله بين التاريخ الإسلامي والإسلام، لأن التاريخ الإسلامي، فيه محاولات متعددة لتطبيق الإسلام ،بالطرق التي كانت تتفق مع مصالح الناس آنذاك، لذلك شهد نظمًا متعددة للحكم، ويرى أن الشكل الأمثل هو الدولة المدنية؛ التي تقوم على أساس مفهوم الغالبية، وتعبير الحكومة عن الشعب، ويتم ذلك في الدولة الحديثة، في أوروبا عن طريق الديمقراطية، وفي الإسلام عبر الشورى، لأن الشورى هي التي تحدد شكل الحكم في الإسلام، والدولة المدنية تقوم على الشورى الملزمة؛ التي هي في المفهوم الحديث الديمقراطية التشاركية، لا حكم الغالبية فحسب، بل فئات المجتمع كافة، حتى الأقليات مهما قل عددها تكون ممثلة في الحكم بنسبة وتناسب، ويؤكد على أن التاريخ الإسلامي لم يعرف الدولة الدينية، أو الثيوقراطية؛ أي حكم رجال الدين، لأن الإسلام ليس فيه شيء يسمى رجال الدين أساسًا؛ وهو مفهوم موجود في ديانات أخرى، فالدولة في الإسلام مدنية تقوم على الشورى الملزمة، ويحكم فيها بشر قابلون للتقويم، لذلك قال عمر بن الخطاب: قوموني إذا أخطأت، والرسول لم يختر أحدًا لحكم المسلمين، وتَرَكَ الأمر لهم، وذلك دليل على أن اختيار الحاكم هو أمر يخص الناس.

ويرى في النموذج التركي نموذجًا رائعًا للدولة المدنية؛ التي تتحرك من خلفية إسلامية، وفيه نوع من الوعي الشديد جِدًا؛ فقد استطاع تقديم أفضل، وأنجح معادلة حتى الآن للحكم المدني الديمقراطي، الذي يتحرك من خلفية إسلامية.

ثم يتناول مبدأ تداول السلطة، فلا يبقى حاكم في الحكم حتى وفاته، ويذكر بأن الرسول ﷺ لم يُثَبِّتْ أحدًا على قيادة الجيش، إلى درجة أنه وَلَّى القيادة لأسامة بن زيد، في إحدى المعارك؛ وهو حديث السن، وكان كبار الصحابة موجودين، مما يؤكد وجود مبدأ تداول السلطة في الإسلام، ولهذا فإن التمسك بالحكم حتى النفس الأخير خطأ، ولن آخذ تاريخ الإسلام دليلًا على الإسلام نفسه، لأن التاريخ أفعال بشر؛ والبشر يصيبون ويخطئون.

الدستور ونظام الحكم الأمثل:

يرى أن النظام شبه الرئاسي هو نظام الحكم الأمثل لمصر، بحيث يكفل الدستور التوازن بين السلطات وبين أفراد الشعب، يقوم على مبدأ المواطنة، والمساواة في الحقوق والواجبات، واحترام إرادة الناخبين، وتحديد سلطة زمنية للحكم غير قابلة للتمديد، تحت أي ظرف من الظروف، حتى لا يستأثر الحاكم بكل السلطات، فالسلطة المطلقة مَفْسَدَةٌ مطلقة، إضافة الى وجود برلمان منتخب، ومعبر عن كل شرائح المجتمع، وضرورة وعي الشعب بحقوقه والمطالبة بها، ويرى أن واجبات الحاكم في الإسلام: إقامة العدل في المجالات كافة، والحفاظ على المساواة في الحقوق الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، لكل الشعب، واحترام الحريات الخاصة، ومنع طغيان سلطة على سلطة، كذلك أحد أهم واجبات الحاكم في الإسلام: القيام بتحقيق الضبط الاجتماعي، وعدم طغيان مصالح جماعة على جماعة أخرى.

ويذكر في الكثير من تصريحاته بأن الرسول ﷺ: عندما دخل المدينة عمل ما يسمى «بصحيفة المدينة» وهي أول دستور مكتوب في التاريخ، ففيها ذِكْرٌ لجميع طوائف المدينة، سواء على أساس القبيلة، أو الدين، وفيها ذكر حفظ الدماء، وهذا أول حق من حقوق الإنسان؛ فهو حق الحياة، ثم حق الملكية، الحق في أن تُحَكِّمَ كل طائفة بقوانيها الخاصة، والذى لن يتعارض مع الحقوق الإنسانية، أو أن يمنع أى طائفة من ممارسة حقوقها؛ فنجد مذكورًا بها و«أن اليهود من بنى عوف أمة من المؤمنين» وهذا يعنى أن الدستور لم ينكر

الآخرين، بل وَحَّدَ بين الجميع، وَذِكْرُ اليهودِ بأنهم مؤمنون، في الدولة الإسلامية، إن اتحدت معهم أصبحت منهم، وأصبحت تشكل معهم الأساس في تشكيل الأمن الداخلي.

الدولة والمجتمع المدني:

يرى الدكتور الخشت أن أحد أسباب حالة المراهقة السياسية؛ التي نعيشها في مصر: هو أن المجتمع المدنى والجمعيات الخيرية، تكون خاضعة لحالة من البيزنس غالبًا، فالخير بها استهلاكي، أكثر من كونه إنتاجيًا، حتى من يَدَّعون أنهم يساهمون من الناحية الإنتاجية، وليس الاستهلاكية، وأن الجمعيات الخيرية التي تقوم على رابطة دينية محددة لم ترقَ لأن تصل لمستوى الرابطة المدنية، فما ينبغى أن يكون: أنَ المجتمع المدني لابد أن يشارك الدولة فدور الدولة ليست فقط أُمًا بل دورها يتعدى هذا إلى المراقبة، وليس السيطرة على المجتمع المدني، بل هي تراقب وتنظم فقط، فلابد من أن يتم توزيع السلطات بين الدولة، والمجتمع المدني، مؤكدًا على دور المجتمع المدني في المرحلة المقبلة، وضرورة عمل شراكة حقيقية بين الحكومة، والمجتمع المدني، وتبادل الرقابة، والنقد، والدعم، والحماية، وضرورة التخلص من المركزية، والبيروقراطية؛ التي تعتبر من أكبر معوقات التنمية في مصر، وضرورة الإصلاح الدستوري، وتأكيد حقوق المواطن.

رؤية الخشت للمواطنة:

وهنا يجدر بنا أن نشير إلى مفهومه للمواطنة (Citizenship)، فهو يرى أنه قد يضيق وقد يتسع، قد يضيق ليقتصر على نخبة، وقد يتسع ليضم كافة المجتمع، والمواطنة في شكلها الأكثر اكتمالًا، في الفلسفة السياسية المعاصرة؛ هي الانتماء إلى الوطن.. انتماء يتمتع المواطن فيه بالعضوية كاملة الأهلية، على نحو يتساوى فيه مع الآخرين؛ الذين يعيشون في الوطن نفسه؛ مساواة كاملة في الحقوق والواجبات، وأمام القانون، دون تمييز بينهم، على أساس اللون، أو العرق، أو الدين، أو الفكر، أو الموقف المالي، أو الانتماء السياسي، ويحترم كل مواطن المواطن الآخر، كما يتسامح الجميع تجاه بعضهم البعض، رغم التنوع والاختلاف بينهم.

ويرى أن ثمة توازنًا بين الحقوق والواجبات، لدى المواطن، فالمواطنة ليست حقوقًا فقط، بل واجبات أيضًا، وإذا كانت المواطنة تعطي المواطن حقوق المواطنة: الحقوق

المدنية، الحقوق السياسية، الحقوق الاجتماعية، الحقوق القانونية...إلخ، فإنها في المقابل تضع على عاتقه مجموعة من الواجبات القانونية، والالتزامات المعنوية، ومسؤوليات المواطنة، كما تفرض عليه الولاء التام للوطن. ويحمي القانون، ويضمن للجميع، الحقوق المدنية، والسياسية، بما فيها حق المشاركة، وصنع القرارات، كما يضمن تحقيق الإنصاف الاجتماعي، والاقتصادي، فضلًا عن حماية كرامة، وحرية، واستقلال كل مواطن.

وتصل المواطنة - وهكذا ينبغي أن تكون- إلى درجة العضوية الكاملة في دولة ما؛ لأنها تأتي كعقد وتضامن بين أناس أحرار، على الدرجة نفسها من الحقوق والواجبات، وهي أساس التضامن القومي، كما نجد مثلًا عند تالكوت بارسونز- المتأثر بالنموذج الأمريكي- والذي قام تصوره للدولة القومية الحديثة، على أساس المواطنة؛ فالمواطنة عنده هي أساس الولاء والانتماء إلى الأمة القومية، وهذا عكس التصورات الكلاسيكية؛ التي كانت ترى أن القومية هي أساس المواطنة، بمعنى أن المواطنة كانت نتيجة للانتماء إلى القومية، أما مع بارسونز، فإن المواطنة هي أساس القومية، أي أن الانتماء القومي يأتي نتيجة المواطنة؛ المواطنة تكفي وحدها للانتماء إلى الأمة.

ويرى حسب دراسات عالم الاجتماع (هانس) إن أي ممارسة للسلطة لها ستة مستويات: الأول: القرار الفردي لرأس السلطة، الثاني: إعلام الجمهور بالقرار دون أخذ رأيهم، الثالث: استشارة الجمهور دون الأخذ برأيهم، الرابع: استشارتهم والأخذ برأيهم،الخامس: إشراكهم في مواجهة القضايا وحلّ المشاكل، السادس: وجود سلطة اتخاذ القرار في يد عامة المواطنين؛ وفق الآليات الديمقراطية، وأن أفضل مستوى تتحقق فيه المواطنة هو المستوى السادس؛ حيث تتسع قاعدة المواطنة بمفهومها الشامل؛ فكل الأفراد مواطنون لا يوجد بينهم أي تمييز في الحقوق والواجبات، وتحكمهم المساواة في كل التعاملات المجتمعية، بغض النظر عن الدين، العرق، اللغة، الجنس، أو الأصل الاجتماعي.... إلخ، ويشاركون حسب الآليات الديمقراطية في صناعة القرار.

التحديات التي تواجه الجمهورية الثانية :

ويرى الدكتور الخشت أن الجمهورية الثانية في مصر تواجه اليوم سبعة تحديات؛ تتمثل في الديمقراطية المزيفة، وتغول السلطات التشريعية، والقضائية والتنفيذية، على بعضها البعض، والفساد في كل القطاعات، وانتشار الفقر بمعدلات غير مسبوقة،

وضعف المجتمع المدني، وثقافة التواكل، والمركزية البيروقراطية، وأن تلك التحديات يمكن التغلب عليها بآليات محدده بعيدًا عن الشعارات الرنانة، وأن حل مشاكل ممارسة الديمقراطية، لا يكون إلا بمزيد من الديمقراطية، وتكريس مبدأ الفصل بين السلطات: التشريعية، والقضائية، والتنفيذية، والمساواة بين المواطنين، والقضاء على التمييز، ومراكز القوي، وتدعيم سلطه القضاء المستقلة، ومكافحة الفساد، الرشوة، والمحسوبية، والسمسرة الإدارية، والتهرب الضريبي، وإهدار أموال الدولة، وأن مستقبل مصر الاقتصادي يتوقف على الشفافية، وتوافر الإدارة الرشيدة للشركات، والتطبيق الصارم للقانون؛ لمواجهة الفساد في كل القطاعات، وانتهاج سياسات عملية لمواجهة الفقر، مثل القروض الصغيرة، وتشجيع المبادرات الاقتصادية من الأفراد، والشركات الصغيرة، ومنظمات المجتمع المدني، وإنشاء مراكز للتدريب على المهارات الوظيفية، والمهنية، والإنتاجية، وخلق فرص العمل، وضبط نظام الاستهلاك، وحماية السوق.

وحاصل القول، لا يمكننا أن نلخص الرجل في سطور، وإنما هذا المقال هو نقطة في بحر؛ مما قدمه الرجل للمكتبة العربية، فقد وصفه د. حسن حنفي – أحد كبار المفكرين المعاصرين – قائلًا: «**وكأن روح الفارابي القويمة؛ تعود من جديد في محمد عثمان الخشت.** ينتمي إلى حضارة جامعة وليست مفرقة، كلية وليست تجزيئية، وكأنه سائر إلى مصالحة ثانية، بين السلفية والعلمانية؛ حقنًا للدماء بين الإخوة الأعداء، في عصرنا الراهن»، وهو بحق موسوعة ثقافية، عايش هموم مجتمعه، ولا أبالغ إن قلت إنه بحق يعد رافدًا من روافد الفلسفة السياسية والإسلامية، باحثًا دؤوبًا، ودارسًا مدققًا، وناقدًا رفيعًا، للواقع المصرى، تميزت كتاباته بالوسطية والعقلانية، وكشفت عن تعمقه الكبير في العلوم الإنسانية، والعلوم الشرعية، ووضوح أسلوبه المنطقي.

الفصل الثامن

مفهوم المجتمع المدني في فلسفة الخشت السياسية

أ. أبوالنور الشريف*

المقدمة:

للوهلة الأولى قد يبدو للبعض أن مفهوم «المجتمع المدني» مفهوم بسيط، أو سهل التناول، لكونه بات مألوفًا؛ كشعار ثابت، في الخطاب المطلوب، للقوى السياسية، سواء المُشَارِكة في الحكم، أم المعارضة له، ولا سيما أنه بات عنوانًا لمعظم الحوارات والندوات، التي تعقدها القوى السياسية، أو تلك التي تقيمها، أو تروج لها المنظمات غير الحكومية في البلدان العربية، فقد «نجحت» هذه العبارة في القفز، والوصول إلى أعلى سلم الأولويات[١] في مساحة واسعة من الخطاب العربي النخبوي، بعد أن تراجعت إلى قاع السلم، مفردات وعبارات ومفاهيم كانت – وما زالت- أقرب إلى التفاعل مع الواقع الاجتماعي، وأكثر قدرة على مخاطبة الوعي النخبوي، والوعي العفوي الجماهيري في آن واحد، وأقصد بذلك مفاهيم التحرر القومي، والتنمية، والعدالة الاجتماعية، والتقدم، والوحدة، والاشتراكية، والعداء للإمبريالية على الرغم من حدة الصراع مع العدو الصهيوني، ومشروعه التوسعي الاستيطاني.

نود أن نشير إلى أن التراث الفلسفي والسياسي للفكر الليبرالي الكلاسيكي الغربي، والفكر الماركسي سواء بسواء يشكل سلسلة متصلة من الحلقات بعضها ببعض، على مستوى الفكر الإنساني، على الرغم مما قد تجد بينهما من تناقضات ومفارقات غاية في الجذرية والعمق، السلطة، المرجعية المعرفية، والنظرية، والإيديولوجية، والثقافية، في

* باحث في الفلسفة. جامعة القاهرة.

(١) يقول د.الطاهر لبيب: «إن مفهوم المجتمع المدني عندنا بلا تاريخ (كما حصل لهذا المفهوم في الغرب) وهذا سبب الحرج العلمي في استعماله، إن الاستعمال الطارئ لهذا المفهوم في بلادنا يعبر عن حالة طوارئ في الفكر العربي ولا يحيل إلى ممارسة تم تنظيرها ولا إلى تنظير واقع تم ممارسته، حتى الدولة التي نشأ ضدها تستعمله لتحديد من هم أعضاؤه «ومن هم» خارجون عنه».. (المجتمع المدني في الوطن العربي- مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت –١٩٩٢– ص٣٥٧).

تعريف ومفهوم المجتمع المدني بالمعنى الحديث، عبر المراحل والمحطات، التي قطعها في صيرورة تطوره، وفي ارتباطه بأشكال وصور الدولة السياسية الحديثة.

وليس من فيلسوف، أو مفكر سياسي، مهما أسبغ على المجتمع المدني، من مفهوم وتعريف مجددين، يستطيع أن يكون خارج هذا الإطار المرجعي الكلاسيكي الغربي، منذ بداية عصر النهضة الأوروبية ١٤٥٠-١٦٠٠، وامتدادًا إلى عصر هيجل، وماركس، وجرامشي.

وإذا كان مفهوم المجتمع المدني لا يزال غير معروف في أحيان كثيرة، وغامضًا في أحيان أكثر، وإذا كانت كتب الفكر السياسي تركز على مفهوم الدولة، وتهمش مفهوم المجتمع المدني- فإننا سنحاول من خلال كتابات وآراء **مفكرنا وأستاذنا الدكتور محمد عثمان الخشت** جعل مفهوم المجتمع المدني مفهومًا مركزيًّا، وننقله من الهوامش إلى البؤرة، والانطلاق منه كنقطة بدء أولى. ومن أسف فإن مفهوم المجتمع المدني ليس محددا بدقة، وانضباط في النظريات السياسية، بسبب الرؤية الأيديولوجية المنحازة؛ التي تحكم كثيرا من المفكرين السياسيين، ومن ثم حاول بعضهم ربط المجتمع المدني، برؤية شمولية مستبدة، بينما حاول بعضهم ربطه برؤية ليبرالية جذرية، ولا توجد لها أية ضوابط، أو ضفاف. ولذا تسعى هذه الدراسة للكشف عن المخالطات التي تقع فيها الأنظمة الشمولية المتطرفة، وكذلك كشف مغالطات الأنظمة الليبرالية الجذرية.[1]

ومن هنا سيتضح لنا ذاك الدور المحوري؛ الذي لعبه المفكر الدكتور محمد عثمان الخشت؛ أستاذ الأديان والفلسفة الحديثة والمعاصرة، بجامعة القاهرة، في تفسير، وضبط مفهوم المجتمع المدني في الثقافة العربية، من خلال مؤلفات ثلاثة (المجتمع المدني عند هيجل، دار قباء، ٢٠٠١ - المجتمع المدني، سلسلة الشباب، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٤ - المجتمع المدني والدولة، الموسوعة السياسية للشباب، نهضة مصر،الطبعة الأولى٢٠٠٧)، والعديد من المقالات المنشورة، والتي عولنا عليها كثيرًا في تناول، وتفسير تلك الإشكاليات؛ التي تتعلق بمفهوم المجتمع المدني بصفة عامة؛ باحثين عن كنه فلسفة الخشت السياسية.

---

(1) محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني: جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظريات السياسية»، مجلة التسامح الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية - سلطنة عمان، العدد ١٤ - ٢٠٠٦.

وفي هذا التصدي لدراسة العلاقة بين المجتمع المدني والدولة السياسية وفك جوهر هذا التناقض المزدوج الذي يحكمها، سواء في ظل سيادة الديمقراطية البرجوازية في الغرب، أو في ظل نماذج الاشتراكية المشيدة قبل انهيارها، يبدأ الدكتور الخشت بتحديد المفاهيم والمنطلقات الرئيسية؛ المرتبطة بالمجتمع عامة، والمجتمع المدني خاصة. ثم يميز تمييزًا جذريًا بين المجتمع المدني القديم، باعتباره ثمرة من ثمار تطور المجتمع الإنساني، لحظة انفصاله عن الطبيعة، والدخول في صراع معها، من أجل السيطرة عليها، وتكييفها لتلبية حاجاته الضرورية، وباعتبار أيضًا التمدن والمدنية، خاصية متأصلة في المجتمع الإنتاجي، وسمة ضرورية، وواقع تاريخي من التطور البشري، وقيمة حضارية، وإنسانية نبيلة، متولدة عن الغاية العليا، التي يعمل الاجتماع البشري على تحقيقها، متجسدة في مجموع الأخلاق وطرائق السلوك الاجتماعي، والقيم عامة، شكلت حالة من حالات جدلية الثورة الكبرى، التي عرفها التاريخ البشري، والتي قوامها السير التطوري، الذي قطعه الإنسان بفضل العمل أولًا، والنطق واللغة بعده، ليحقق وثبة قوية إلى الأمام، متمثلة في ظهور عنصر جديد، انبثق مع الإنسان، على حد قول أنجلز، ألا وهو المجتمع، أو المجتمع المؤنسن، وبين المجهود العقلاني العصري للتحرر الحديث، لتحقيق المجتمع المدني المنعتق سياسيًا في مناطق متعددة من العالم، باعتباره صفة جوهرية تاريخية وكونية، من صفات المجتمعات الحية السائرة في دوائر ودوران التطور والتقدم، وإن اختلف عمقها، وشموليتها، ومداها واتجاهاتها، باختلاف الشعوب والأمم والعهود، وبصرف النظر عن «التعرجات»، و«الانتكاسات»، والارتدادات المحلية المؤقتة، الحاصلة هنا وهناك، في سير حركة التاريخ الجدلية.

ويذهب الدكتور محمد عثمان الخشت إلى القول بأن مصطلح «**المجتمع المدني Civil Society**» قد ظهر في العصور الحديثة، وفي السياق الغربي؛ ليدل على المنطقة الوسطى بين الأسرة والدولة. ويشير مفهوم المجتمع المدني في النظرية السياسية كما تشكلت في الفكر الغربي، إلى المجتمع الذي يتشكل بناءً على «العقد الاجتماعي»، وينظر إليه كإطار تنظيمي مقابلًا للإطار التنظيمي للدولة.[1]

ولمحاولة تذليل الصعوبات التي تعترض وضع تعريف دقيق وشامل للمجتمع المدني، لابد من تسليط الضوء على أصل المصطلح، ومدلوله في التربة التي نشأ فيها، والبيئة التي تطور في إطارها، قبل التعرض للمقومات التي تشترك فيها منظمات المجتمع المدني بمفهومه العام المتداول حاليًا على الصعيدين الوطني والدولي.

(1) محمد عثمان الخشت. المصدر السابق.

تعريف المجتمع المدني وتاريخه :

قد بات المقصود بالمجتمع المدني عند الخشت، هي: تلك «النقابات، واتحادات العمال، والمؤسسات والهيئات والجمعيات الخيرية، والنوادي، ومجموعة المنظمات غير الحكومية، والغرف التجارية، والاتحادات المهنية»؛ التي يربط بين أعضائها رباط اجتماعي ليس قائمًا على القرابة أو الدين... ويكون الترابط والتضامن فيها قائمًا على الوعي، وتبادل الاحتياجات، والمواقف في الأزمات، مثل: العجز، أو المرض، أو الوفاة، أو حالات الاعتداء.[١]

ويرى الخشت أن للمجتمع المدني جانبا سياسيا؛ لأنه هو البنية التحتية للحياة السياسية؛ وهو سبب نشوئها واستمرارها الشرعي، بمعنى أن «المجتمع المدني هو الأصل والأساس العقلي لأية شرعية سياسية، وهو المسئول عن سلامة أو فساد الحياة السياسية، فإذا كانت الديمقراطيةُ مزيفةً، والناسُ سلبيين غَيْرَ عابئين بما يحدث، وغيرَ مشاركين في الحياة السياسية، فإن هذا يرجع غالبًا إلى عدم سلامة وفعالية البنية التحتية للحياة السياسية؛ أعني المجتمع المدني»[٢]

فلقد ظهر مصطلح المجتمع المدني، مع تطور الفكر الغربي الذي أنتجه، وكان توماس الإكويني في تعليقه على كتاب السياسة لـ (أرسطو)، يدافع عن المكون الجماعاتي للتجمع السياسي، معتبرا المدينة مجالا للتواصل، وأن الإنسان حيوان سياسي وأهلي بطبيعته، أي أنه اجتماعي.

فمفهوم المجتمع المدني لم يظهر بشكله الخالص، إنما ظهر، كما هو حال ظهور وتبلور مفهوم الديمقراطية، من خلال تطور تأريخي؛ يفسره منتظم فكري فلسفي مر بمرحلة تبلور مديدة، منذ بروزها بهيئة نطف في فكر الفيلسوف الإنجليزي جان لوك ١٦٩١، أو بصورة ناضجة في فكر الفرنسي جان جاك روسو (القرن ١٨)، أو أكثر نضجًا في فلسفة الحق لـ(هيجل) فيما بعد.[٣] حاول كل من لوك وروسو وهيجل أن يربطوا نشوء المجتمع المدني بعملية «انتقال»، و«خروج» التجمع البشري، من حالة إلى أخرى؛ فقدموا الصياغات الأولى لمفهوم المجتمع المدني؛ بوصفه كل تجمع بشري، انتقل أو خرج من حالة الطبيعة الفطرية إلى الحالة المدنية؛ التي تتمثل بوجود هيئة سياسية قائمة على اتفاق

---

(1) محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني» سلسلة الشباب. الهيئة العامة لقصور الثقافة. القاهرة. ٢٠٠٤. ص ١١.

(2) المصدر السابق. ص ٦.

(3) فالح عبدالجبار «الدولة والمجتمع المدني والتحول الديمقراطي في العراق» مركز ابن خلدون ودار الامين للنشر والتوزيع، القاهرة. ١٩٩٥. ص٤٢.

تعاقدي. وبهذا المعنى، فإن المجتمع المدني هو: «المجتمع المنظم سياسيًا»، أو أن المجتمع المدني يعبر عن كُلٍّ واحدٍ لا تمايز فيه، كُلٌّ يضم المجتمع والدولة معًا.(١)

ومن ثم يقرر الدكتور محمد عثمان الخشت أن المجتمع المدني هو - أو هكذا ينبغي أن يكون - المساحة الحرة والمنظمة بين الأسرة والدولة، وهو مجتمع مفتوح حر، ومنظم بشكل ذاتي، وليس بشكل خارجي أو قهري، أي ليس منظمًا من قبل الدولة، بل منظمًا تنظيمًا داخليًا بواسطة أعضائه والقوانين التي وضعوها بالأسلوب الديمقراطي، وارتضاها المجتمع العام، ويربط بين الناس بروابط ثقافية، أو اجتماعية، أو مهنية، أو سياسية، أو اقتصادية، أو أية رابطة مدنية أخرى؛ تقوم على العمل التطوعي، والإرادة الحرة، وتبادل المصالح المستنيرة المشتركة.(٢)

وانشغل بمفهوم المجتمع المدني فلاسفة التنوير، في مرحلة مقاومة أنظمة الحكم المطلق، ولم تخل النظرة الفلسفية، دون إضفاء الطابع السياسي على هذا المفهوم، إذ جعلوه مقابلا للدولة الاستبدادية، وانتشر تداول هذا المصطلح في أوربا، في القرن السابع عشر، مع نشوء الديموقراطيات، التي أقيمت على أنقاض الأنظمة السياسية؛ التي كان يسودها الحكم المطلق، ونفوذ الكنيسة، وهيمنة الإقطاع؛ وفي هذا السياق يأتي كتاب المفكر الأسكتلندي آدم فرجسون حول تاريخ المجتمع المدني الصادر سنة ١٧٦٧، والذي أثار فيه تساؤلات حول تمركز السلطة السياسية، واعتبر أن الحركة الجمعوية هي النسق الأفضل؛ للدفاع ضد مخاطر الاستبداد السياسي؛ وفرق توماس هوبز بين الدولة والمجتمع المدني، في كتابه: حول حقوق الإنسان الصادر سنة ١٧٩١، ودعا إلى حكومة محددة الوظائف ومجتمع مدني حر وسام، غير أن هذه الدعوة لم تجد صداها، مع نمو المجتمع الرأسمالي.(٣)

وتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر الليبرالي، بالموازاة مع التطورات السياسية والاقتصادية؛ التي عرفها العالم الغربي وبروز نزعة الدفاع عن المصالح المشتركة للطبقة البرجوازية؛ وبدأ يتبلور المفهوم الحديث للمجتمع المدني من خلال ما كتبه هيجل في مؤلفه (مبادئ فلسفة الحق) الصادر سنة ١٨١٢، حيث أشار فيه إلى أن «المجتمع المدني يقع بين

(1) المصدر السابق. ص ٤٣.

(2) محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني» ص ١٢ - ١٣.

(3) عبدالعزيز لبيب «مفهوم المجتمع المدني: الواقع والوهم الأيديولوجي»، مجلة الوحدة، العدد ٨١، يونيو ١٩٩١، ص ٦٣.

الأسرة والدولة، وأنه يتكون من الأفراد، والطبقات، والجماعات، والمؤسسات، وتنتظم كلها داخل القانون المدني»[١] أما في الفكر الماركسي، فإن مفهوم المجتمع المدني ظل يستعمل كسلاح في مواجهة السلطة الشمولية، واعتبر كارل ماركس أن المجتمع المدني هو «ساحة الصراع الطبقي» وعالج المفكر الماركسي الإيطالي أنطونيو جرامشي (١٨٩١-١٩٣٧) موضوع المجتمع المدني، من منظور جديد؛ فاعتبره ليس ساحة للتنافس الاقتصادي، وإنما ساحة للتنافس الأيديولوجي، منطلقا من التمييز بين السيطرة السياسية، والهيمنة الأيديولوجية، فمع نضج العلاقات الرأسمالية، في أوربا في القرنين السابع عشر، والثامن عشر، وانقسام المجتمع إلى طبقات ذات مصالح متفاوتة، أو متناقضة، واحتدام الصراع الطبقي، كان لابد للطبقة الرأسمالية السائدة من بلورة آليات فعالة؛ لإدارة هذا الصراع، واحتوائه، بما يضمن حماية مصالحها، وتحقيق الاستقرار في المجتمع.

وفي حدود تطور مفهوم المجتمع المدني، في تاريخ الفكر السياسي الحديث والمعاصر، نؤكد أن ظهور المجتمع المدني، كمفهوم، في حلقته الأولى عند المفكر الفرنسي توماس هوبز، لم يكن منفصلًا عن الدولة، بل كان مجرد تعبير عن انتقال مبدأ السيادة (بمعنى القدرة أو الهيمنة أو السيطرة أو النفوذ) من السماء (أي الحكم بالحق الإلهي) إلى الأرض (أي الحكم على أساس العقد الاجتماعي) رغم أن تصور الحكم الذي رافق هوبز كان ديكتاتوريًا مطلقًا، وإن لم ينفصل المجتمع المدني في هذه الحلقة الأولى، عن المجتمع السياسي. بعد هوبز، فإن افتراض طبيعة المجتمع، أو تخيل وجوده، دون دولة عند المفكر الإنجليزي جون لوك بشكل خاص، هو افتراض وجود أفراد اجتماعيين في حالتهم الطبيعية، أي دون دولة، وهو الافتراض الذي يبنى عليه المجتمع المدني في حلقته الثانية؛ كمجتمع مدني قائم بذاته، أي بانفصال عن الدولة.[٢]

وقد أضاف المفكر الفرنسي مونتسكيو، وفيما بعد الأمريكي ألكسي دي توكفيل برؤيتهما ليجعلا من المجتمع المدني وسيطًا؛ يوازن الدولة ويحد من تأثيرها المباشر في الفرد. أو أن هذا المجتمع على حد تعبير هيجل يمثل: «الحيز الاجتماعي والأخلاقي

---

(1) جان بيار لوفيفر وبيار ماشيري «هيجل والمجتمع» ترجمة: منصور القاضي. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٣، ص ٩٦-٩٧.

(2) عزمي بشارة «المجتمع المدني –دراسة نقدية» مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٨. ص ١٢.

الواقع بين العائلة والدولة»[1] وقد تحول افتراض جون لوك لمجتمع خارج الدولة، في النظرية الليبرالية إلى السوق. وبعد أن كان المجتمع المستند إلى العلاقات المتبادلة، بين الأفراد في السوق، هو ما ينتج مجتمعًا مدنيًا خارج الدولة، أصبح السوق هو نموذج المجتمع، ولم تعد هنالك حاجة لمصطلح المجتمع المدني.ومما يلفت النظر أن الماركسية التقليدية التي سادت لاحقًا (في نموذجها السوفيتي خصوصًا) تعاملت مع مفهوم المجتمع المدني، بأسلوب التجاهل والإقصاء والتهميش. فكثيرًا ما أهملت المجتمع المدني، وعابت عليه بوصفه مفهومًا برجوازيًا، لأن الحديث عنه يعني الغطاء والتبرير لعدم الحديث بصراحة، وبكل وضوح، عن صراع الطبقات والمآسي المترتبة عليه.[2]

والحقيقة أن كارل ماركس في رده على هيجل والهيجلية، نظر إلى المجتمع المدني بوصفه الأساسَ الواقعيَّ للدولة وفضاءً للتنافس والصراع، ليس الاقتصادي فقط، كما يرى هيجل بل السياسي والطبقي أيضًا، وهذا الفضاء سوف يخصه ماركس بفرع معرفي مستقل؛ هو الاقتصاد السياسي. إن ما يفسر عدول ماركس اللاحق عن استخدام مفهوم المجتمع المدني، واستبداله بمفهوم (المجتمع البرجوازي) في دراسته للاقتصاد الرأسمالي يمكن تلمسه وملاحظته في تأكيد ماركس على أن المجتمع المدني، لا يمكن أن يبحث إلا في الاقتصاد السياسي. وهذا التأكيد تكرر لأكثر من مرة في كتابه: «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي» وفي أجزاء مختلفة من كتابه «رأس المال».

بيد أن التطورات اللاحقة على ما كتبه كارل ماركس قد بينت أن المجتمع المدني يمثل فضاءً للتنافس، والصراع بمختلف أشكاله (الاقتصادية، السياسية، الأيديولوجية، الثقافية) بين الطبقات، والفئات الاجتماعية كافة. وهذه التطورات التي شهدها مفهوم المجتمع المدني، ستكون موضع اهتمام المفكر الايطالي الماركسي أنطونيو جرامشي.

دور المجتمع المدني ووظائفه:

يستنتج المفكر محمد عثمان الخشت من التعريف السابق أن جوهر دور المجتمع المدني: هو تنظيم وتفعيل مشاركة الناس، في تقرير مصائرهم، ومواجهة السياسات التي تؤثر في معيشتهم، وتزيد من إفقارهم، وما تقوم به من دور في نشر ثقافة خلق المبادرة الذاتية،

(1) المرجع السابق. ص ١٢.

(2) كريم أبو حلاوة «إشكالية مفهوم المجتمع المدني» دار الأهالي. دمشق. ١٩٩٨. ص ٧٥.

ثقافة بناء المؤسسات، والتأكيد على إرادة المواطنين في الفعل التاريخي، وجذبهم إلى ساحة الفعل التاريخي، والمساهمة الفعالة في تحقيق التحولات الكبرى حتى لا تترك حكرًا على النخب الحاكمة.

وبذلك نجد أن الدور المنوط بالمجتمع المدني عند الخشت هو:

٥- على المجتمع المدني تبادل الرقابة والنقد والنصيحة، بينه وبين الحكومة، في إطار الدستور والقانون.

٦- على المجتمع المدني مراقبة الأمن، في المجتمع المحلي الصغير، بدون اعتداء على الحريات الشخصية، والإبلاغ عن الحوادث التي تقع من باب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، كما أن عليه أن يقوم بنوع من الرقابة الذاتية على نفسه، ضد الفساد الداخلي.

٧- على المجتمع المدني أن يحمي الأفراد، من القوة الطاغية لبعض الجهات ذات القوة، في الدول المختلفة، وللنقابات، ومنظمات حقوق الإنسان، دور كبير في هذا الصدد.

٨- للمجتمع المدني دور كبير في مساعدة الحكومة، في المساهمة في تقديم الخدمات العامة، ورعاية الأيتام، والمعاقين، والمسنين، وتقديم الخدمات العلاجية، ومحو الأمية.

٩- على المجتمع المدني عبء كبير في مجال البيئة: أعمال النظافة في المجتمع المحلي والإبلاغ عن المصانع، والورش الملوثة للبيئة، وزراعة المناطق المحيطة بالبيوت، وأمامها واستغلال المساحات الفارغة لعمل حدائق..إلخ.

١٠- على المجتمع المدني مساعدة الحكومة في مكافحة البطالة، من خلال تقديم القروض الحسنة، أي القروض بلا فوائد، لتشجيع المشروعات الاقتصادية الصغيرة، وعمل دورات تدريبية لنقل وتنمية المهارات الإنتاجية؛ التي تساعد على تهيئة العاطلين للعمل، أو تساعد الذين يرغبون في تطوير أنفسهم، وتحسين مستوى عملهم أو تغيير مجاله.

١١- على المجتمع المدني عمل برامج فعالة، وعملية؛ لنشر الوعي الاجتماعي والسياسي، والاقتصادي، في مختلف الطبقات، ولاسيما الطبقات الدنيا، والتركيز على نشر ثقافة التنمية والإنتاج، وتفعيل مشاركة المواطنين، وتهيئة المناخ العام لجعل كل مواطن يشعر بأن أي عمل إيجابي مهما كان صغيرًا سوف يساهم في عملية التنمية والتقدم، وغرس مفاهيم عمل الخير الإيجابي؛ الذي ينعكس على عملية التنمية والبناء والتعمير والإنتاج(١).

---

(١) محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني» ص ٧٧ – ٨٠ .

ومن خلال هذا العرض يمكننا أن نميز أربعة وظائف أساسية للمجتمع المدني عند الخشت:

١٢- الحماية من استبداد الدولة.

١٣- مراقبة والتحكم في سيطرة الدولة.

١٤- المشاركة الديمقراطية للمواطنين.

١٥- خلق الفضاء العام وإمداده بالفاعلين.

تعود الوظيفة الأولى في جذورها إلى جون لوك وتسمى Lockeian نسبة إليه وهي تتضمن حماية استقلال الفرد، والملكية الخاصة، كما تتضمن مساحة للمجتمع بعيدًا عن تدخل الدولة الاستبدادي. أما الوظيفة الثانية فتعود إلى مونتسكيو بمفهومه النظري، عن «المراجعات والتوازنات»، وخلق ثقل نوعي تنظيمي؛ يحد من سيطرة جهاز الدولة. أما الوظيفة الثالثة التي تنتسب إلى دي توكفيل* فهي تؤكد على أن المجتمع المدني يعمل كحاضن للمواطنين، والفضائل المدنية مثل الثقة والتسامح وغيرها. أما الوظيفة الرابعة التي تسمى Habermasian فهي تنص على تكوين قنوات فعالة للحوار، والحشد حول قيم الأفراد ومصالحهم.

ونظرًا لكون المجتمع المدني يحتل مستوى متوسطًا بين المستوى الأول الذي تمثله الدولة، والمستوى الابتدائي الذي تمثله الأسرة، فإنه يلعب دورًا فاعلًا وهامًّا في إنجاز الوظائف التي سبق الإشارة إليها بما للمجتمع المدني من بِنَى تنظيمية تمكنه من ذلك. فمهام مثل: المراقبة - البيان أو التعبير - الاندماج أو التكامل - التثقيف. جدير بالمجتمع المدني أن يحقق فيها إنجازات. فمهمة المراقبة تشير إلى سلطة الدولة تبقى ضمن إطار الشرعية القانونية. ومهمة التعبير تشير إلى تحويل القضايا، والمشاكل الشخصية المنتشرة، على المستوى الابتدائي، إلى قضايا عامة؛ تحقق فيها آمال وأهداف واحتياجات المستوى الأول وتعبر عنه. ومهمة الاندماج تعني التوحد حول أهداف عامة، وقد تتراوح هذه المهمة من القيام بعملية حشد من أجل المشاركة، في أشكال تنظيمية في عمل جمعي، إلى مستوى أدنى

* نشأ دي توكفيل من عائلة فرنسية لم تقبل أبدًا بالثورة الفرنسية، وفي السياسة كان ليبراليًا، وانتقد الآراء السياسية لعائلته البوربونية، وعندما قذفت ثورة ١٨٣٠ بعائلته خارج السلطة فضل الهرب من الصراعات وغادر البلاد إلى أمريكا، وكان مختصًا بقضية دراسة إصلاح السجون. انظر: روبرت كروندن «موجز تاريخ الثقافة الأمريكية» ترجمة: مازن حماد، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٥، ص ١٠٠.

يتمثل في حشد التأييد لمنظمة، أو اتحاد. ومهمة التثقيف والتعليم لها طبيعة ثنائية: فهي من ناحية تقوم بنشر منظومة القيم، والأطر المدنية، والتدريب على المشاركة في الحياة العامة، وممارسة المواطنة، وتعلم الديمقراطية من خلال العمل، ومن ناحية أخرى فإنها تسمو بالأهداف، وترفعها إلى أهداف عامة، وتحولها إلى حوار مجتمعي، كان من الممكن لهذه الأهداف أن تبقى قضايا غائبة لا يلتفت إليها الرأيُ العامُّ ولا الفاعلون السياسيون.

المجتمع المدني عند جون لوك :

حتى نفهم هذا المعنى- المجتمع المدني - لابد من التوقف قليلا عند مفهوم العقد الاجتماعي عند جون لوك (John Lock) (١٦٣٢-١٧٠٤م) وهو فيلسوف إنجليزي ليبرالي، ذهب إلى أن الحق في الحياة والحق في الحرية، والحق في الملكية الشخصية هي أهم الحقوق الطبيعية للإنسان، ويُولد الإنسان بها، ولا يحق لأي إنسان آخر سحبها منه أو الجور عليها؛ ومن ثم فهي ليست موضعًا للجدل أو التفاوض.

وقد أورد الدكتور الخشت أن لوك قد قال بنظرية العقد الاجتماعي التي تنص على أن أفراد المجتمع يتنازلون عن بعض حريتهم للحكام من أجل حفظ الأمن ورعاية المصالح المشتركة. وليس هذا التنازل كاملا وبلا شروط، بل هو تنازل عن جزء محدود من الحريات الفردية للسلطة المركزية، أي للحكومة، بناءً على عقد أو اتفاق أو دستور متفق عليه بين أفراد المجتمع والحكام، ويستمد الحكام شرعيتهم من هذا العقد الاجتماعي فقط، ومن ثم فشرعية الحكم ليس لها مكان إذا لم يوجد مثل هذا العقد.(١)

وعن حدود هذا الاتصال وتلك العلاقة بين المجتمع المدني والديمقراطية والتنمية لنتوقف مع الخشت عند الصياغات الفكرية السياسية العامة للمفكر الإنجليزي جون لوك حول النشوء التاريخي للمجتمع المدني بوصفه بناءً ديمقراطيًّا تنمويًّا.(٢) فهذه الصياغات تشكل الأصول التي لم يخرج عنها من جاء بعده ليهتم بهذا الشأن، وعند لوك يتحدد مفهوم المجتمع المدني بدلالة كونه المجتمع المتقدم والمتميز عن التجمع البشري في

---

(١) محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني. جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظريات السياسية».

(٢) حول الصياغات الفكرية السياسية العامة لنشوء المجتمع المدني عند جون لوك انظر:

محمد فتحي الشنيطي، جون لوك، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٩ م.عبد الرضا حسن الطعان، تاريخ الفكر السياسي الحديث، دار الحكمة للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٩٢، ص ٣٤٣-٣٥٧.

حالة الطبيعة الفطرية. وفي معرض مقارنته بين الحالتين يصف لوك حالة الطبيعة بأنها حالة الإنسان ما قبل السياسي بينما وصف حالة المجتمع المدني بأنها حالة الإنسان السياسي. وإذا كان من الممكن أن تكون حالة الطبيعة حالة حرب، كما من الممكن أن يكون العقد الاجتماعي بمثابة نوع من الاستسلام الذي تنتهي إليه هذه الحرب ليقود بالتالي إلى نوع من الحكم السياسي المطلق، وهذا ما تمسك به المفكر الفرنسي توماس هوبز، فان حالة الطبيعة، بالمقابل، من الممكن أن تكون حالة سلام، ليكون العقد الاجتماعي بمثابة اتفاق محدود اشتراطي وقابل، بخصائصه هذه، لأن يقود إلى حكم سياسي مقيد، وهذا ما أخذ به المفكر الإنجليزي جون لوك والأخير يعرف حالة الطبيعة بأنها حالة المخلوقات؛ التي لم تكن عرفت بعد المجتمع المدني حتى في شكله الأولي، وفي ظل هذه الحالة يكون الناس أحرارًا متساوين، ويحملون في أعماقهم نورَ العقل؛ الذي يسمح لهم في تلمس القانون الطبيعي، وفي مطابقة سلوكهم مع متطلباته.

وينوه الخشت إلى أن لوك قد طرح فكرة العقد الاجتماعي لمواجهة الاستبداد السياسي، ولرفض ما يُسمىَ الحق الإلهي للحكام والملوك؛ لأن الله خلق الناس سواسية. وإذا كان بعضهم يبررون الاستبداد، لأن الفوضى هي البديل الوحيد له- فإن لوك يرى «أن الفوضى ليست البديل الوحيد للاستبداد، فهنالك الحكم الدستوري المقيد الذي يمنع الفوضى والاستبداد معا».[1]

وقد أثرت أفكار لوك على القادة الأمريكان مثل توماس جيفرسون؛ ولهذا فإن الثورة الأمريكية ضد التاج البريطاني في عام ١٧٧٦م تبنت جميع أفكار جون لوك وضمنتها في إعلان الاستقلال الأمريكي.

وهكذا نرى أن حالة الطبيعة عند لوك تدفع بنا إلى تصور وضع يسود فيه السلام التام، ومجتمع بدون مؤسسات سياسية، الأمر الذي يجعلها حالة تبدو بصفتها حالة الحرية التامة، وكذلك حالة المساواة، ولكن حالة الطبيعة هذه هي ليست حالة إباحة، فمما لا شك فيه - كما يرى لوك أن الإنسان وهو يعيش في ظل حالة الطبيعة يمتلك الحرية المطلقة في التصرف بشخصه وبأمواله.

ولكن في الوقت نفسه، لا يملك، مع ذلك الحرية في تحطيم ذاته، ولا في تحطيم أي

(١) محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني. جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظريات السياسية» للمزيد انظر ايضا: جون لوك «في الحكم المدني» ترجمة: ماجد فخري، بيروت، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، اليونسكو، ١٩٥٩.

مخلوق إلا في حالة استعمالها الذي يستهدف الحفاظ على النفس، كما يرى لوك أن حالة الطبيعة يحكمها القانون الطبيعي الذي يلزم كل واحد، فطالما كان الناس متساويين ومتمتعين بالاستقلال ينبغي أن لا يوقع أحد الضرر بالآخر في حياته وفي صحته أو في حريته أو في أمواله، إن كل واحد يتمسك بالحفاظ على ذاته، بعدم ترك موقعه هذا إراديًا وللسبب نفسه ينبغي عليه، طالما أن ذلك لا يضر في مسعاه للحفاظ على ذاته، أن يعمل بقدر ما يستطيع من أجل حماية الناس الآخرين. كما ينبغي عليه أن لا يزهق أو يتلف الحياة أو ما يرتبط بالحفاظ على الحياة، سواء تعلق الأمر بحرية شخص آخر أو صحته أو أمواله.

إن لوك يبدو في هذا الرأي كما لو أنه تمثل مجتمعه الطبيعي في شكل حياة مشتركة ما بين أناس طيبين لا يمتلكون حاجة لإكراه الدولة من أجل أن يطابقوا سلوكهم مع قواعد قانون غير مكتوب. عند ذلك نجد أنفسنا عند المصدر النظري للمجتمع المدني في الفكر الليبرالي حيث أن أسبقية المجتمع واستقلاليته النسبية بالقياس إلى الدولة يعنيان أن الأول (المجتمع) بمقدوره أن يتولى الأمر بدون الثانية (الدولة). كما تعنيان أكثر من ذلك، أن نشاطات المجتمع تتمتع، بالنسبة لأي بناء تنظيمي، بأهمية وقيمة تفوقان أهمية وقيمة الدولة.

وعلى حد تعبير(محمد فتحي الشنيطي) في دراسته عن جون لوك، فإن لوك كان يعتقد أن حالة الطبيعة هي ليست الفردوس الأرضي، وأن مبادئ القانون الطبيعي ليست من النصاعة والبداهة، بحيث لا تجنح الميول الشريرة بالناس عن جادة الصواب، حيث إن حالة الطبيعة، بواقعها المسالم، لم تستمر. فالتطور الاقتصادي في مجتمع حالة الطبيعة نجم عن تعقل العلاقات الاجتماعية وانغماس تدريجي للعدالة والاستقلال الملازمَيْن لحالة الطبيعة والحافظيْن للأمن والسلام فيها، ويرجع لوك هذا التطور الاقتصادي إلى استعمال العملة النقدية، فمع ظهورها بات الإنسان يميل إلى تملك أموال تفوق حاجاته، وقبل ذلك كان إنسان حالة طبيعية مقيدًا بعدم إمكانية الحفاظ على ما يزيد عن حاجاته الاستهلاكية، ولكن مع ظهور العملة النقدية أصبح الادخار والاكتناز لهذه العملة ممكنًا.[1]

انطلق جون لوك في نظريته للمجتمع المدني من مهاجمته للسلطات الاستبدادية ودفاعه عن الثورة المجيدة في انجلترا إذْ كان يعتقد أنه لا يمكن إقامة مجتمع مدني بوجود سلطات استبدادية إن سلطة الدولة اللامحدودة سوف تقوض الأمن الذي صممت هذه

(١) محمد فتحي الشنيطي، جون لوك، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٩م.

السلطة لحمايته أصلًا، وسوف تجعل قيام المجتمع المدني أمرًا مستحيلًا.[1] وتعتبر مصالح الأفراد هي حجر الأساس في نظرية لوك للمجتمع المدني فالفرد لدى لوك هو الذي يتنازل عن حقه في حكم نفسه وسلطته بمحض إرادته ويفوضها إلى جهة أعلى ولا أحد يستطيع أن يجبره على التنازل لذلك يعتبر لوك أحد أبرز منظري العقد الاجتماعي على أسس ليبرالية. حيث نشأة المجتمع المدني تنتج عن اختلاف مصالح أفراد المجتمع الطبيعي في تفسير حقوقهم الطبيعية فقد افترض لوك - وعلى النقيض من هوبس - أن الأفراد في مجتمع الطبيعة ليسوا كما وصفهم هوبس، بل إنهم أشخاص عاقلون، ومُلّاك يديرون أمورهم من دون تدخل أحد في إطار حالة الطبيعة يكون البشر أحرارًا متساوين؛ لأن العقل يمكنهم من التحلي بالعقلانية.[2] وهو يراها كالآتي: «حالة من الحرية كاملة في تنظيم أفعالهم، والتصرف بمقتنياتهم وأشخاصهم كما يرون مناسبا، ضمن حدود قانون الطبيعة دون استئذان أي إنسان من آخر أو الاعتماد على إرادته».[3]

وبسبب من ذلك فإن ظاهرة عدم المساواة إذا كانت في البداية ضئيلة وغريبة عن حالة الطبيعة، فإنها بعد ظهور العملة واكتنازها، راحت تتنامى وبذلك ثار الحقد عند من يملكون قدرًا أقل، وثار الخوف عند من يملكون قدرًا أعظم، وبالتالي دب الشقاق وعمت الفرقة وأخذ الأمن والسلام بالتواري التدريجي.

ولعل عاملًا مهمًا كان قد ساعد على ذلك، ألا وهو تمسك الأفراد بحقهم في دفع الأذى عن النفس ومعاقبة من يحاول الإساءة، أو يستفيد من ذلك كل فرد يجد نفسه قاضيًا في قضيته، بل وفي قضية المجتمع الإنساني بأسره.

هكذا يمكن القول إن ما كان سائدًا في حالة الطبيعة، مع هذه التطورات الاقتصادية، هو ما يسمى بـ(العدالة الخاصة) التي لم تكن لتمثل إلا رد فعل الضحية أو أقاربه أو أصدقائه، لكن اللجوء إلى العدالة الخاصة كان قد زاد من اختفاء السلام والأمن عن حالة الطبيعة. لذلك يرى (لوك) أنه من الضروري وضع حد للعدالة الخاصة. وما كان

---

(1) جون اهرنبرغ: المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة علي حاكم صالح - حسن ناظم، مراجعة فالح عبد الجبار، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ص ١٧١.

(2) ديفيد هيلد: نماذج الديمقراطية، ترجمة فاضل جتكر، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد- بيروت، ٢٠٠٦، ص ١٤٤.

(3) المرجع السابق. ص ١٤٤.

الإنسان – قبل السياسي – إلا أن يستشعر الحاجة إلى أشياء ثلاثة معتمدة على نور العقل، وهي: (قانون وضعي محدد وواضح، قاضي غير متحيز من أجل تطبيق هذا القانون، وقوة جماعية قادرة على أن تفرض احترام الحكم الصادر عن القاضي).

ومن ثم يقرر الدكتور الخشت أن المجتمع المدني يدل على المجتمع الذي يتشكل بناء على «العقد الاجتماعي»، وينظر إليه بوصفه دائرة مقابلة لدائرة الدولة.

وتتمثل البذور الأولية في الغرب لمفهوم المجتمع المدني كما يرى الدكتور الخشت في المفاهيم التي تم بلورتها في نظريات العقد الاجتماعي في الفلسفة السياسية الحديثة، مثل:

١٦- مفهوم «حالة الطبيعة».. وهي حالة الفطرة التي كان يعيش الناس فيها بلا قانون أو نظام. وهي الحالة الأولى التي كان الناس عليها قبل نشأة النظم الاجتماعية والسياسية والدينية.

١٧- مفهوم «عقد الاجتماع» الذي تحول فيه الإنسان من حالة الفطرة والطبيعة واللانظام إلى حالة الاجتماع والنظام السياسي والديني.

١٨- مفهوم «حالة المدنية» وهي تلك الحالة التي تحول الناس إليها والتي سادت فيها النظم ونشأت فيه السلطة السياسية والدينية.

١٩- مفهوم «عقد الحكومة» الذي ينعقد بين الناس والحاكم، ويعطي للدولة أساس وجودها الشرعي.

٢٠- وعندما وصلت هذه المفاهيم إلى «أوج اكتمالها مع كل من لوك وروسو برز مفهوم المجتمع المدني وكأنه الغاية التي كانت تسعى إليه».(١)

ومن خلال ما تقدم يمكن أن نلاحظ التوجه الليبرالي الذي طغى على تفكير جون لوك في وضعه أسس المجتمع المدني؛ فخروج الأفراد من حالة الطبيعة وتأسيس المجتمع المدني، إنما هو نتيجة اختلاف مصالح الأفراد وعدم وجود تنظيم وحل لهذه الخلافات. أساس المصالح لدى الأفراد هو الملكية الخاصة ولرغبة الأفراد في الحفاظ على حياتهم ومصالحهم الملكية الخاصة انتقلوا عبر العقد الاجتماعي من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني ويقول لوك «إذا أمكن تأسيس المواطنة على التملك، فلن يكون للعقلاء مصلحة في الفوضى ما داموا يصرفون أعمالهم بسلام».(٢)

---

(1) محمد عثمان الخشت. المصدر السابق.

(2) جون اهرنبرغ: المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة. ص ١٧١.

هذا ما كان يحتاجه الإنسان – قبل السياسي – ولم يكن بحاجة إلى أكثر من ذلك، بكلمة أوضح أن ما كان يحتاج إليه هو التضحية بحقه في إصدار الحكم، أما حقه في حماية حياته وحريته وأمواله، فينبغي أن يبقى متكاملًا دون أن يمس، مهما كانت النتائج. ومن أجل بلوغ هذه التضحية يصار إلى طريقة تعاقدية. وبهذا الخصوص يرى (لوك) أن الطريقة الوحيدة للإنسان – قبل السياسي – من أجل أن يتنازل عن حريته الطبيعية، ويتحمل التزامات المجتمع المدني هو أن يتفاهم مع آخرين لغرض التجمع وتشكيل جماعة مكرسة من أجل أن تجلب لهم جميعًا الرفاهية والأمن والسلام، ضمن إطار التمتع بأموالهم وممتلكاتهم مع توفير أفضل حماية ضد اعتداءات أولئك الذين لم ينتموا إلى هذه الجماعة. أن هذه الجماعة ستمثل بلا شك الدولة، غير أن سلطة الدولة في نظر (لوك) تأتي عن مصدر وحيد هو حاصل تنازل الأفراد عن حق محدد بالذات هو الحق في إيقاع العقاب الخاص لتحتكره الدولة لنفسها، وبالنتيجة فإن قيام الدولة، بموجب العقد الاجتماعي، ليس من شأنه أن يعدم الحريات الفردية التي كانت قائمة في حالة الطبيعة، وذلك من أجل ضمان التمتع بالحقوق الأخرى كافة. وهكذا فإن (لوك) كان يسلم بأن قيام الدولة، بموجب العقد الاجتماعي، يقترن بوجود سلطة إكراه عامة مستقلة عن سلطة كل فرد ومتميزة عنها ومتفوقة عليها ومتمتعة بالسمو بالقياس إليها. ولكن هذه السلطة لا تتجاوز حدود ممارسة العقاب العام من أجل ضمان السلام وبالتالي تهيئة الفرصة المناسبة لكل مواطن فيها للتمتع الفعلي بحقوقه وحرياته كافة.

تاريخ المجتمع المدني عند ادم فيرجسون:

يرى الخشت أن الفضل في انتشار اصطلاح «المجتمع المدني» يرجع بشكل مباشر إلى الكتاب المشهور عن هذا المفهوم وعنوانه «مقال في تاريخ المجتمع المدني An Essay on the History of Civil Society» الذي ظهر سنة (١٧٦٧م) للفيلسوف الأسكتلندي التنويري آدم فيرجسون (١٧٢٣-١٨١٦م).[1] فقد تصور فيرجسون تاريخًا طبيعيًا للجنس البشري في انتقاله من أشكال حياة بدائية إلى مجتمع مدني راق، ويعني به المجتمع الحديث الذي يحفل بالنزاعات المتمدنة كالتوسع التجاري والتقدم الصناعي واستنزاف الثروات الطبيعية ومبدأ تقسيم العمل ويبدو متحمسًا على أية حال ومدافعًا عن التقدم الحديث.

(1) محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظريات السياسية».

ويورد لنا الدكتور الخشت ما قدمه فيرجسون في هذا الكتاب نظرية تشرح مراحل تطور الإنسانية من الناحية الاجتماعية الثقافية، حيث قال بوجود ثلاث مراحل للتطور الثقافي الاجتماعي، على النحو الآتي:

- **المرحلة الأولى**: هي المرحلة الوحشية التي كان يتصرف فيها الإنسان وفق منطق الغريزة الحيوانية الخالصة.
- **المرحلة الثانية**: هي المرحلة البربرية التي ظهرت فيها الملكية الخاصة؛ حيث ظهر المجتمع التجاري القائم على المصلحة الذاتية وتحقيق الثروة.
- **المرحلة الثالثة**: هي مرحلة المجتمع المدني الذي ظهرت فيه الروابط الاجتماعية الراقية، وهو مجتمع تحكمه الأخلاق، وتسود فيه نظم سياسية حرة وغير مستبدة، ويسيطر على النَّزْعَاتِ البربرية والفردية الأنانية؛ ولذا تمثل هذه المرحلة الحضارية في جانبها المتمدين.[١]

ويشير الدكتور الخشت إلى أنه قد تمت ترجمة كتاب فيرجسون في السّنة التّالية لصدوره (١٧٦٨م) إلى اللغة الألمانيّة. ومن المؤكد أن كانط Kant قد عرفه؛ لأنه ذكره في كتاب: «نقد ملكة الحكم» فقرة ٨٣. كما عرفه هيجل، وتحدث عنه في: «الكتابات اللاهوتية المبكرة». يقول أنوود «تعبير المجتمع المدني يدين بشيوعه في ألمانيا إلى كتاب فيرجسون» ولذلك فقد كان معروفا لهيجل منذ فترة مبكرة.[٢]

الحرية عند توماس بين:

توماس بين Thomas Paine(١٧٣٧-١٨٠٩م) مفكر أمريكي ديمقراطي ليبرالي، وهو مؤلف لمنشورات الثورة الأمريكية؛ وقد تأثر توماس بِين بجون لوك، ودافع عن مؤسسات المجتمع المدني ضد الحكومة ونظر إليه نظرة متباينة مع نظرة هيجل، وأظهر نوعا من الحماس اللامحدود للمجتمع المدني، وقال « الحكومة في أحسن أحوالها شر لا بد منه، وفي أسوأ أحوالها شر لا يمكن احتماله» ويعد توماس بِين المجتمع المدني شرطًا ضروريًا طبيعيًا للحرية. ومن ثم كانت أفكاره أحد الروافد الرئيسة للمجتمع المدني الأمريكي بكل ما فيه من فاعلية، وماله من سلطة على الدولة.[٣]

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظريات السياسية».

كتاب توماس بين «حقوق الإنسان Rights of Man سنة ١٧٩١»، حاملا لدعوة تقليص هيمنة الدولة لصالح المجتمع المدني، الذي يجب أن يدير بنفسه شؤونه الذاتية. مدافعا في نفس الوقت، عن مبدأ حكومة بسيطة غير مكلفة، ولا تقتضي فرض ضرائب كثيرة، تصبح فيما بعد سببا في تفجير ثورات وحروب غير مجدية.(١) فقد تصور المجتمع المدني بديلًا مضادًّا للدولة ولسلطتها، ففي كتابه السابق هاجم النظام الوراثي، والملكية وألح على السيادة الشعبية، وحقوق الفرد. في عام ١٧٩٤ نشر مطولة بعنوان «عصر العقل» هاجم فيها الدين القائم وانتقده. أكد بين أن الإنسان يعيش في المجتمع لدعم حقوقه لا لفقدها. ومن أجل ذلك ليس للحكومة أدنى حق في خرق الحقوق الطبيعية للفرد. واجبها الوحيد هو تأكيد أن حياته وحريته وأملاكه مصونة. الناس، في نظره، يتعاقدون فيما بينهم لتشكيل مجتمع، ويعهدون للدولة ببعض السلطات المكرسة لصيانة النظام العام. ولكن الشعب يجب أن يحتفظ بسيادته دائمًا. إن حاجات البشر هي التي تقود الأفراد إلى الحياة في مجتمع وتجعلهم مرتبطين بعضهم ببعض الآخر أكثر مما تخلق نزاعات في المصالح. ويضيف بين أن المجتمع طبيعي للإنسان إلى درجة تكاد الحكومة معها ألا تكون ضرورية. لقد أسهم بين في تحديث مفهوم المجتمع المدني على نحو واضح من خلال تطوير أطروحة فيرجسون عن المفهوم الوقائي الاحترازي للمجتمع المدني. وتحتل، عنده، مسألة الدفاع عن روح المجتمع الحية في مواجهة السلطة السياسية أهمية مركزية. وروح المجتمع الحية تتعين أول الأمر في الحقوق الطبيعية المشتركة بالتساوي بين أفراده. من هنا ينبغي تحديد سلطة الدولة وتقييدها لمصلحة المجتمع المدني، وتتمثل هذه الروح في الميل الطبيعي لدى الأفراد إلى الاجتماع المدني والتضامن، وهذا الميل موجود حتى قبل تشكل الدولة، وهي نزعة متأصلة تؤسس بصورة أولى لعلاقة سليمة من التنافس والتعاون بين الأفراد، مبنية لا على المصلحة الذاتية فقط، وإنما على إحساس مشترك بالاحتياج المتبادل، وعليه يخلص بين إلى عدّ المجتمع الأكثر كمالًا هو الأقل حاجة إلى سلطة سياسية، ويستنتج أن ثمة «علاقة عكسية بين مجتمع حر وحكومة بسيطة وبين مجتمع مقيد وحكومة معقدة»و على العكس من تصور هيجل للطبيعة، يرى توماس بين أن

(١) عبد القادر الزغل «مفهوم المجتمع المدني والتحول نحو التعددية الحزبية» في: قضايا المجتمع المدني العربي في ضوء أطروحات جرامشي، ندوة القاهرة، مؤسسة عيبال للنشر ومركز البحوث العربية، ١٩٩٢، ص٤٨ و٤٩.

الطبيعة «منتظمة في كل أعمالها»، وهذا هو السبب في أن العناصر المتنوعة للمجتمع المدني تندمج عفويا وتلقائيا بشكل هارموني[1] دون حاجة إلى منظّم خارجي مثل الحكومة.

رؤية هيجل للمجتمع المدني:

يعد الدكتور الخشت الفيلسوف الألماني هيجل (١٧٧٠-١٨٣١م) صاحب فضل كبير في بلورة مفهوم المجتمع المدني فلسفيًا وتمييزه من الناحية النظرية عن مفهوم الدولة، كما يعتقد أن هيجل لم يسبقه مفكر آخر ميّز بمثل هذا الوضوح بين المجتمع المدني والدولة. [٢]

وقد تأثر هيجل في نظرته للمجتمع المدني بالواقع الاجتماعي والسياسي المعاصر له تأثرًا واضحًا؛ فقد جاء تصور هيجل للمبادئ التي يقوم عليها المجتمع المدني كانعكاس للواقع الاجتماعي السياسي الذي كانت تعيشه أوروبا في عصره؛ فالفلسفة مرآة الواقع؛ وهي ابنة زمانها وعصرها. وهذا هو أحد الأسباب التي تجعل المرء يعتبر موقف هيجل الفلسفي موقفا تبريريا للواقع[٣].

ويبدو أن المفهوم قد تطور كثيرًا عند هيجل الذي ميّز بين المجتمع المدني كشبكة من التفاعلات التلقائية على العادات والعرف والتقاليد، والدولة بوصفها مجموعة من المؤسسات السياسية والقانونية التي تمارس في إطارها شبكة العلاقات السابقة، وحاجة المجتمع المدني للدولة لمنحه الهدف والتوحد. [٤]

ويورد الدكتور الخشت تعريف هيجل للمجتمع المدني على هذا النحو: «يتموقع المجتمع المدني في الفرق الموجود بين الأسرة والدولة. إن تكونه يأتي في فترة لاحقة عن

(1) محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظريات السياسية».

(2) محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظريات السياسية». أيضًا: جان بيار لوفيفر «هيجل والمجتمع» ص ٢٣- ٥٦.

(3) محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظريات السياسية». انظر أيضًا: عبدالرحمن بدوي «فلسفة القانون والسياسة عند هيجل» دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٦، ص٧-٨.

(4) علي الدين هلال. نيفين سعد «النظم السياسية العربية قضايا الاستمرار والتغير». بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية ٢٠٠٠، ص ١٧٨.

الدولة التي تسبقه كواقع مستقل، حتى يتمكن من البقاء. وعلاوة على ذلك فان إنشاء المجتمع المدني يرجع إلى العالم الحديث، فهو وحده الذي اعترف له بالحق في الوجود، بكل ما يحمله هذا التحديد من معنى»[1].

ففكرة المجتمع المدني تعتمد _ منطقيا _ على تفكك الأسرة الناتج عن تعلم الأطفال ووصولهم إلى المستوى الذي لديهم القدرة على أن يتركوا الوحدة الطبيعية للأسرة ويصبحوا أشخاصا مستقلين وبالتالي يكونوا أسرا جديدة أي مستوى اكتساب الشخصية الحرة المستقلة. فبعدما كانت الأسرة غايتهم، أصبحوا شخصيات فردية أي كل شخص غاية في ذاته ويعامل الآخرين على أنهم وسائل لغايته ومن ثم ينشأ الاعتماد المتبادل بين الأشخاص لإشباع حاجاتهم. «إن اعتماد الأشخاص المستقلين كل منهم على الآخر هو جوهر ما يسميه هيجل بالمجتمع المدني».[2]

شهد مفهوم «المجتمع المدني» تبلوره في المحاولة التي قام بها الفيلسوف الألماني هيجل الذي يرى فيه مجتمعا يوحد ويضم عناصر متنوعة ومتعارضة: العائلة، المهن، الطبقات الاجتماعية...... إلخ. إن المجتمع المدني، حسب هيجل، هو الوسيط بين العائلة والدولة. إنه نظام الحاجات أو مكان التبادل والإنتاج الخاص الذي لا يمكن أن يولد أو يتطور إلا في، وبواسطة الدولة المجسدة للمصلحة العامة، حسب تعبيره. ومن هنا كانت العلاقة بين الاثنين علاقة تكامل وتعارض في الوقت ذاته.[3]

وبقدر تعلق الأمر بهيجل لابد من الإشارة هنا إلى أمرين أساسيين في فهمه للمجتمع المدني: يماثل هيجل بين مدني وبرجوازي وهو يستعرض المفهوم على محورين:

المحور الأول: تاريخي (عمودي) عبر الانتقال من الأسلوب الإقطاعي للملكية الخاصة وعلاقاتها، إلى الأسلوب الرأسمالي للملكية الخاصة، حيث يشير إلى الانتقال من

---

(1) محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني عند هيجل» دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٧ - ٢١. انظر ايضا: هيجل «مبادئ فلسفة الحق» ترجمة: تيسير شيخ الارض، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٤، ص ١٨٣.

(2) هيجل «أصول فلسفة الحق» المجلد الاول، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٨٣، ص ٥٠.

(3) مصطفى كامل السيد «مؤسسات المجتمع المدني على المستوى القومي» ندوة بيروت. ص ٦٤٠، انظر أيضًا: سعيد بنسعيد العلوي «نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي الحديث» ندوة المجتمع المدني. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص ٤٤.

الجماعة الطبيعية (العائلة والأسرة) إلى الجماعة السياسية (الاقتصادية الاجتماعية وتنظيمها في الدولة الحديثة). يرافق هذا التحول تحول في الدساتير والقوانين فيظهر القانون المدني (البرجوازي) لحماية هذا الحق، حق الملكية الخاصة للأفراد.

المحور الثاني: في تناول هيجل للمجتمع المدني وهو ما يؤكد عليه الدكتور الخشت، وهو المحور البنيوي (الأفقي) أي دراسة المجتمع المدني من حيث هو المسافة الاجتماعية – الاقتصادية بين الفرد والدولة، التي هي سلطة سياسية ولحظة إكراه. وعلى هذا فالمجتمع المدني عند هيجل يشتمل على علاقات الإنتاج الاجتماعية-الاقتصادية والنقابات الحرفية والمنظمات الدينية والأهلية والنقابات العمالية والأحزاب السياسية، ويشمل الأجهزة الإيديولوجية والتربوية للدولة الحديثة (المدارس والجامعات والمؤسسات التربوية الأخرى) باستثناء القضاء والبرلمان والحكومة التي تشكل كأجهزة إكراه بأشكال مختلفة اللحظات الثلاث للسلطة السياسية من حيث هي سلطة.[1]

يمكن تلخيص أطروحات هيجل حول المجتمع المدني على النحو التالي:

يعتبر هيجل الأسرة والمجتمع المدني، ميداني فهم للدولة، وميداني نهائيتها. أولًا، الأسرة، باعتبارها كُلًّا جوهريًّا، هي التي يتعلق بها قبل أي شيء، التبصر من أجل الفرد في هذا الوجه الخاص، سواء من وجهة نظر الوسائل والقابليات الضرورية، لينال نصيبه من الثروة الجماعية، أم من جهة نظر معاشه ونفقته، في حال حدوث العجز. وتمثل الأسرة الكلي. أما المجتمع المدني، فهو يقطع هذه الرابطة ويبعد أعضاء الأسرة بعضهم عن بعض ويعترف بهم بوصفهم أشخاصًا مستقلين، وعلى هذا النحو، يصبح الفرد في المجتمع المدني، الذي بإمكانه أن يطالب به، بيد أن الفرد تكون له أيضًا حقوق عليه «يمثل المجتمع المدني لحظة الجزئية. أما الدولة فهي ضرورة خارجية وقوة أسمى، من جهة مقابل دوائر الحس الخاص والمصلحة الخاصة للأسرة والمجتمع المدني فبطبيعتها تلحق قوانينها ومصالحها التي تتعلق بها. ولكنها من جهة أخرى، غايتها المتضمنة فيها وقوتها في وحدة غايتها النهائية الكلية ومصالح الأفراد الخاصة، وهي وحدة تعبر عن نفسها في حقيقة أن على هؤلاء، الأفراد واجبات حيالها ضمن الحد الذي لهم فيه حقوق في الوقت ذاته»[2]

---

(١) محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني عند هيجل» ص ٣٩- ٥٠. انظر أيضًا: مصطفى كامل السيد «مؤسسات المجتمع المدني على المستوى القومي» ندوة بيروت. ص ٦٤١. انظر أيضًا: نعيم عطية «فلسفة هيجل السياسية» المجلة المصرية للعلوم السياسية. العدد ٢٣ شباط ١٩٦٣. ص ١١٠.

(٢) مصطفى كامل السيد «مؤسسات المجتمع المدني على المستوى القومي» ندوة بيروت. ص ٦٤١.

والخلاصة التي يمكن التوصل إليها من خلال العرض المكثف السابق هو أن الأساس التاريخي لمفهوم المجتمع المدني عند الخشت يأتي ضمن ارتباطه بالواقع البرجوازي، وضمن الشروط التاريخية التي تشكل فيها، ويقوم على ما يلي:

أولا: على أساس مضمون الحياة المدنية الحديثة والمعاصرة، الذي جوهره التحرر السياسي، وعلى التمييز بين الإنسان المطلق والإنسان الديني، أو بالأحرى على انفصال واستقلال الإنسان الديني، عن مواطن الدولة المدنية، باعتبار هذا التمييز، أو هذا الاستقلال هو البذرة العقلية للتحرر السياسي بالذات. ولكن علينا أن نؤكد أن تحرر الدولة السياسي من الدين، لا يعني بأي حال تحرر الإنسان الفعلي من الدين، فالدولة تستطيع أن تتحرر تمامًا من الدين، حتى حين لا تزال أغلبية الشعب أو الأمة متدينة، علمًا بأن بقاء هذه الأغلبية دينية لا يعدو أن يكون بقاءً دينيًا خاصًا. إن عملية الانتقال هذه، هي التي كانت أساس ولادة العلمانية للدولة السياسية من ناحية، وللمجتمع المدني من ناحية أخرى.

ثانيًا: ينجم عن الملاحظة السابقة أن التحرر السياسي، قلما يقضي على التدين الفعلي للإنسان، مثلما لا تعني العلمانية الإلحاد. ومن هذا المنظار، تصبح العلمانية روح المجتمع المدني، ولا يمكن تحقيقها إلا في درجة جذرية من انفصال السياق الديني عن الدولة، وبالقدر الذي تبرز به الدرجة المعنية من تطور الروح البشري للإنسان، حيث إن التحرر السياسي، هو التعبير عنها، لكي تبني نفسها به في شكل دنيوي. وهذا ما لا يمكن حدوثه إلا في ظل سيادة العقلانية، واستقلال المجتمع المدني عن السلطة الدينية، واستقلال السلطة الدينية عن السلطة الزمنية، وفي ظل سيادة الدولة الديمقراطية الحديثة والمعاصرة، حيث إن كل إنسان مطلق بمفرده، مؤمنًا كان أم متدينًا، متعصبًا لدينه وأصوليًا أم غير ذلك، ظلاميًا أم عقلانيًا، يكون فيها كائنًا إنسانيًا نوعيًا سائدًا.

ثالثًا: يقوم المجتمع المدني على أساس احترام حقوق الإنسان، وهي جزئيًا الحقوق السياسية، ومضمونها يكمن في المشاركة السياسية في الدولة. ومن هذا المنظار، فهي تدخل في مقولة الحرية السياسية. وحقوق الإنسان هي حقوق عضو المجتمع المدني المتحرر سياسيًا، أي حقوق الإنسان الأناني، أو الفرد البرجوازي. أما مرتكزات إعلان حقوق الإنسان، فتتمثل في المساواة السياسية والقانونية، والحرية والملكية الخاصة، والأمن. من الناحية التاريخية، والسياسية، والأخلاقية، إن حق الإنسان في الحرية يعني فعليًا وعمليًا حق الإنسان في الملكية الخاصة.[1]

(١) مصطفى كامل السيد «مؤسسات المجتمع المدني على المستوى القومي» ندوة بيروت. ص ٦٤٢-٦٤٤.

ويقرر الخشت أن المجتمع المدني عند هيجل يقوم على مبدأين، هما:

المبدأ الأول: الذاتية الأنانية: وهي المبدأ الأول في المجتمع المدني، وهي تتمثل في الفرد الذي يتخذ من ذاته هدفا أساسيا؛ حيث يسعى لإشباع غاياته الجزئية، ويعمل على تلبية حاجاته الخاصة، ويحكمه الهوى الشخصي، وتحركه الضرورة المادية، ويدخل في صراع مع الآخرين، ويكون أنانيا إلى أقصى مدى.[١]

ولا شك في أن الأنانية تؤدي إلى التفرق والانفصال، ومن ثم فإن هذا المبدأ يشكل لحظة الانقسام والانشطار؛ لأنه يفصل بين الأفراد تبعا لحاجاتهم الشخصية. وينحصر كل فرد في دائرة أنانيته الفردية؛ فالمجتمع المدني «عالم فرداني ونفعي»، وهو مملكة الذرية الاجتماعية؛ أي عالم مكون من ذرات اجتماعية، لأن وحداته صغيرة وقائمة بذاتها ومشتتة، حسب هيجل؛ ولذا فنظام المجتمع المدني عند هيجل نظام ذري متنافر الأجزاء. ويبلغ الانقسام داخل المجتمع المدني حدا يصبح فيه هذا المجتمع وكأنه ساحة قتال متواصل؛ حيث إن المصلحة الخاصة غالبا تقابل وتعارض مصلحة خاصة أخرى.[٢]

المبدأ الثاني: التبادلية: لا يظل الفرد معزولا؛ ولابد من أن تتقاطع الدائرة الجزئية للفرد مع دوائر الآخرين؛ حيث إن كثيرا من الحاجات لا تشبع إلا عن طريق الآخرين؛ فتنشأ علاقات التبادل بين الأفراد، وتتكون الجماعة التي يرتبط فيها الأفراد بعضهم ببعض برابطة عامة ومشتركة ومتوسطة بين الأفراد المستقلين.

وهكذا يكون المبدأ الثاني ناتجا عن إدراك الفرد أن حاجاته الأنانية الخاصة لن تشبع إلا عبر التبادلية والتداخل مع الأفراد الآخرين. فهنا يصبح الاجتماع وسيلة لتحقيق المصالح الذاتية للأفراد، وأداة لإشباع حاجاتهم الجزئية.إن المبدأ الثاني يشكل لحظة الاجتماع والاتصال بين الأفراد، بينما كان يشكل المبدأ الأول لحظة الانشطار والتفرق والصراع بينهم. ومن هنا فإن المجتمع المدني يقوم على الانشطار والاجتماع معا؛ مما يعكس التناقض الذي يقوم عليه المجتمع المدني عند هيجل، حيث يبدو التعارض بوضوح بين الجزئي في المبدأ الأول والكلي في المبدأ الثاني، بين الذرية في المبدأ الأول، والاتصالية في المبدأ الثاني، بين الاستقلالية في المبدأ الأول، والاعتمادية والتبادلية في المبدأ الثاني.

---

(1) محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظريات السياسية».
أيضًا: توفيق المديني «المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي» منشورات اتحاد الكتاب العربي، ١٩٩٧، القاهرة، ص ٣٩ – ٨٢

(2) محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظريات السياسية».

وهكذا نجد أن نظرة هيجل للمجتمع المدني على أنه نظام لصراع وتبادل الحاجات في الوقت نفسه، لا تخرج عن كونها نظرة اقتصادية ترى المجتمع المدني مفتقدا للحرية وقائما على صراع الأضداد؛ ولذا فإنه يقدم «مشهدًا من الإفراط والبؤس والفساد المادي والأخلاقي».

وإذا كان المجتمع المدني عند هيجل منشطرا ومنقسما، فلا ينقذه من انشطاره وتجزئه إلا وجود الروابط الجماعية مثل الزواج والنقابات؛ فـ«قدسية الزواج، وكرامة عضو النقابة، هما النقطتان المحوريتان اللتان تدور حولهما ذرات المجتمع المدني غير المنظمة».(1)

ومن ثم يقرر الدكتور الخشت أن المجتمع المدني يمر بلحظات ثلاث، هي:

٢١- لحظة منظومة الحاجات: وهي اللحظة التي يقوم فيها الإنسان الجزئي بالسعي لتلبية حاجاته الذاتية، بواسطة العمل، وفي هذا السعي لإشباع الذات بواسطة العمل يقوم بإشباع الحاجات الموضوعية، أي حاجات غيره من الناس.(2) إن حاجات البشرية لا حدود لها، فكلما تحقق إشباع حاجة من الحاجات، ظهرت حاجة أخرى، مما يؤدي إلى الاعتماد المتبادل بين الناس وتقسيم العمل بينهم مما يؤدي في النهاية إلى ظهور طبقات أو فئات اجتماعية.

٢٢- لحظة تحقيق العدالة القانونية: وهي اللحظة التي يتم فيها تطبيق القانون بواسطة المؤسسة القضائية بغرض المحافظة على الشخصية والملكية وصيانتهما من الاعتداء، وإلغاء أي اعتداء عليهما.(3)

٢٣- لحظة رعاية وضمان أمن ورفاهية أفراد المجتمع المدني: وهي أمر مشترك، وليست فردية جزئية. وهي تسد الثغرات في تطبيق العدالة. وتتجلى هذه اللحظة في السلطة

(1) محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظريات السياسية». انظر أيضًا: محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني عند هيجل» القاهرة، دار قباء، ٢٠٠٢، ص ٣٠-٣٨.

(2) محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظريات السياسية». أيضًا: محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني عند هيجل» القاهرة، دار قباء، ٢٠٠٢، ص ٥٣- ٦٨. انظر أيضًا: عبدالرحمن بدوي «فلسفة القانون والسياسة عند هيجل»، ص١٢٧-١٢٨.

(3) محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظريات السياسية». أيضًا: محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني عند هيجل» القاهرة، دار قباء، ٢٠٠٢، ص ٨٥- ١٢٠. انظر أيضًا: عبدالرحمن بدوي «فلسفة القانون والسياسة عند هيجل»، ص١٣٥- ١٤١.

العامة والنقابات.[1] والمجتمع المدني يعمل من خلال هذه المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية. فالمجتمع المدني بهذا المعنى، يشمل حقل العلاقات الاقتصادية والاجتماعية وكذلك الإدارة والعدل والجهاز البوليسي، فهو اللحظة الوسطية بين العائلة والدولة.

وقد ميز هيجل بين ثلاث طبقات:

٢٤- طبقة الزراع أو الفلاحين: يعيشون في الريف عيشة بسيطة ويتقبلون ما تجود به الطبيعة، ويغلب عليهم التعاون والثقة والاتحاد.

٢٥- طبقة التجار والصناع: يعيشون غالبا في المدينة، يعتمدون على الصناعة والتجارة ويغلب عليهم الذكاء البشري والحيل والخداع.

٢٦- طبقة تهتم بالتنظيم والإدارة، ولا تعتمد العمل لإشباع حاجاتها فهي لا تنتج سلعا.

اعتبر هيجل أن مفهوم المجتمع المدني في صياغته التعاقدية قاصر على تحقيق أمن الأفراد وحماية مصالحهم الخاصة، فضلا عن المصالح العامة للدولة. وهذا راجع إلى ما تتميز به مكونات هذا المجتمع من تمزق شديد، وتناقض في المصالح المادية والطبقية وتصارع في الرؤى والغايات. بحيث يستحيل الوصول إلى استقرار سياسي ضروري لتحقيق التقدم والتطور الحضاري اعتمادا على هذا المجتمع. فالدولة هي الوحيدة التي ستمكن من تحقيق الاستقرار عبر تحكمها في جميع الفعاليات الإنسانية، سواء كانت اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية، بل وحتى ثقافية. فالدولة - حسب هيجل دائما - لا بد أن تعلو على جميع المصالح الذاتية والمنافع الخاصة، ولا بد أن تكون لها القدرة على إعادة تشكيل العوامل الموجودة بداخلها مهما بدت هذه العوامل قوية. فأي عضو من أعضاء هذه الدولة قد يلجأ إليها لحمايته والدفاع عنه ضد عضو آخر: إنها الحكم الأعلى، ولهذا فهي لها الحق الأعلى. لقد تصور هيجل أن المجتمع المدني يتكون أساسًا من البرجوازية التي تشكل طبقة جديدة، وأن هدف الدولة هو تجاوز هذا المجتمع المدني من أجل تحقيق التناغم العام.[2]

---

(1) محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظريات السياسية». أيضًا: محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني عند هيجل» القاهرة، دار قباء، ٢٠٠٢، ص ١٢٢- ١٤٦. انظر أيضًا: عبدالرحمن بدوي «فلسفة القانون والسياسة عند هيجل»، ص١٤٢ - ١٤٤.

(2) محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني عند هيجل» ص ١٧٠- ١٧٧. أيضًا: هيجل «أصول فلسفة الحق» المجلد الأول، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٨٣ ص٥٤.

جرامشي بين المجتمع المدني ونقد الدولة:

أنطونيو جرامشي Antonio Gramsci (١٨٩١-١٩٣٧م)، وكما يعرفه الدكتور الخشت هو فيلسوف إيطالي ماركسي لينيني، من مؤسسي الحزب الشيوعي في إيطاليا، من مؤلفاته «المثقفون وتنظيم الثقافة»، و«ملاحظات حول ميكافيلي والسياسة والدولة الحديثة»، و«المادية التاريخية وفلسفة بنديتو كروتشه»، و«دفاتر السجن»؛ حيث كان قد صدر عليه حكم بالسجن عشرين سنة عام ١٩٢٨م، لثوريته ومناهضته للفاشية.(١)

ما تنبه إليه «جرامشي» الذي استعار مصطلح المجتمع المدني والمجتمع السياسي من منظومة الفكر البرجوازي، وتحديدا من كتابات هيجل، وقام بتحويل هذين المفهومين الهيجليين تماما مثلما فعل كل من ماركس وأنجلز مع مفاهيم هيجيلية أخرى، وكانت نتيجة هذا التحويل، أن أصبح تعبير المجتمع المدني مقطوع الصلة بدلالاته السابقة، فبعد ما كان يشير إلى دائرة التنافس الاقتصادي بين الأفراد، أصبح جزءًا من البنية الفوقية يشير به «جرامشي» إلى المؤسسات الطبقية والاجتماعية التي تختص بالوظائف الأيديولوجية.

ويرى الدكتور الخشت أن نقطة البدء في فلسفته السياسية والتصور المفتاحي لها هو المجتمع المدني. على العكس من فلسفة هيجل السياسية، فالتصور المفتاحي لها هو نظريته في الدولة.(٢)

ويرى الخشت أن أنطونيو جرامشي قد طوّر مفهوم ماركس عن المجتمع المدني باعتباره مجموعة التنظيمات الخاصة، التي ترتبط بوظيفة الهيمنة وكجزء من البنية الفوقية عن طريق الثقافة والأيديولوجيا والسيطرة والإكراه، في حين أن ماركس كان يراه جزءًا من البنية التحتية. واستنادًا إلى هذه الرؤية غير الكلاسيكية للماركسية، فلم يعد المجتمع المدني فضاءً للتنافس الاقتصادي أي للصراع الطبقي، بل هو فضاء للتنافس الأيديولوجي، منبهًا إلى ظاهرة الهيمنة.إذن أخذ أنطونيو جرامشي بمفهوم جديد للمجتمع المدني باعتباره الفضاء للتنافس الأيديولوجي من أجل الهيمنة، وهو يميل إلى التوسط بين الدولة والمواطن، إن العودة الثانية لمفهوم المجتمع المدني مع نهاية الحرب العالمية الأولى وبداية الحرب العالمية الثانية، وعلى لسان المفكر الماركسي الإيطالي جرامشي، قد جعلته واسع الدلالة ويحتل هذه المكانة المتزايدة بحكم توصيفه، فهو

---

(١) محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظريات السياسية».

(٢) محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظريات السياسية».

مجموعة التنظيمات الخاصة، وجزء من البنية الفوقية، التي يميز فيها بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي.[1]

ويعتبر جرامشي أن وظيفة المجتمع المدني هي الهيمنة عن طريق الثقافة والأيديولوجيا، أما وظيفة المجتمع السياسي فهي السيطرة والإكراه ويعني جرامشي ب «المجتمع المدني»: كل المؤسسات التي تتيح للأفراد الحصول على الخبرات والمنافع العامة، دون تدخل أو توسّط الحكومة، وهو النسق السياسي المتطور، الذي تتيح، صيرورة تمأسُسه، مراقبة المشاركة السياسية.

ويحتوى المجتمع المدني عند جرامشي على العلاقات الثقافية الأيديولوجية ويضم كل النشاط الروحي – العقلي. وإذا كان صحيحًا ما قاله كارل ماركس من أن المجتمع المدني هو البؤرة المركزية ومسرح التاريخ كله. فالمجتمع المدني عند كل من ماركس وجرامشي هو اللحظة الإيجابية والفعالة في التطور التاريخي، وليس الدولة هي تلك اللحظة كما ورد عند هيجل. غير أن اللحظة الإيجابية والفعالة، أي المجتمع المدني، تمثل الظاهرة البنيوية التحتية (القاعدة) عند ماركس، بينما هي عند جرامشي تمثل لحظة فوق بنوية (بناء فوقي). وهذا ما يفسر اهتمام جرامشي الواسع بقضايا الثقافة، واهتمامه الخاص بمفهوم المثقف والمثقفين عبر التفرقة الشهيرة التي قام بها بين المثقف التقليدي والمثقف العضوي ودور الأخير في الهيمنة.[2]

إن المجتمع المدني عند جرامشي يمثل المرحلة النهائية في تنظيم المصالح المختلفة، المتقدمة في القاعدة (البناء التحتي) كمرحلة انتقالية باتجاه الدولة. وهنا فإن المجتمع المدني هو وجود خاص خارج نطاق الدولة رغم كونه على علاقة جوهرية بالدولة إنه الوسيط بين التشكيلة الاقتصادية والدولة وكلها تخص مرحلة محددة تاريخيًا.

لم يكن اهتمام أنطونيو جرامشي بمفهوم المجتمع المدني غاية في ذاته. بل كان مندرجا في إطار إشكالية أعم وأشمل، تتعلق بالبحث في كيفية تحقيق الثورة الاشتراكية في دولة غربية رأسمالية هي إيطاليا، في النصف الأول من ق٢٠. لذلك سيعمل هذا الماركسي

(1) مهدي عامل «مقدمات نظرية لدراسة الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني» دار الفارابي، ط٥، ١٩٨٦، ص ١٧٣.

(2) انطونيو بوزوليني «جرامشي» ترجمة: سمير كرم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ديسمبر ١٩٧٧، ص ٨١– ٨٢.

المجدد، على استنطاق التجربة الروسية، القريبة منه من الناحية التاريخية، وذلك بطرح التساؤل الرئيسي التالي عليها: ما هي الشروط والعوالم والأسباب التي ساعدت الطبقة العمالية في هذا البلد على الاستيلاء على السلطة؟ وهل اختلاف بنياته الاجتماعية والاقتصادية وكذا منظومة قيمه الثقافية عن مثيلاتها في إيطاليا، سيؤدي حتما إلى تغيير وتعديل الاستراتيجية العامة للثورة؟

في سياق التفكير الجرامشي في هذه الأسئلة وغيرها، سيرد لأول مرة تعبير المجتمع المدني. يقول جرامشي: يعود سبب انتصار الثورة في روسيا سنة ١٩١٧ إلى أن الدولة كانت تمثل كل شيء هناك تقريبا، مقابل هلامية وضعف المجتمع المدني. ومن ثمة كانت السيطرة على الدولة تقتضي السيطرة على المجتمع السياسي فقط (ما يسميه جرامشي بحرب الحركة Guerre de mouvement). بينما نجد الدولة في الغرب متلاحمة مع المجتمع المدني، الذي يقوم بمراقبتها وحمايتها في نفس الوقت. وهذا يعني أن استراتيجية تحقيق الثورة والوصول إلى السلطة، ينبغي تطويرها وتغييرها بما ينسجم والأوضاع الجديدة للدولة الأوربية الرأسمالية. بحيث ستقوم هذه الاستراتيجية أساسا على الهيمنة الأيديولوجية على مكونات المجتمع المدني بواسطة استخدام المثقف العضوي أو الجمعي لإنتاج رأسمال رمزي مضاد، مستعينا في ذلك بمؤسسة النقابة والحزب والمدرسة والكنيسة والإعلام.. (ما يسميه جرامشي بحرب المواقع-Guerre de positions)[1] هذه الهيمنة، إذا ما كتب لها النجاح، فإنها ستسهل السيطرة على المجتمع السياسي، وبالتالي على الدولة.

إن المثير للانتباه في هذا الجواب الجرامشي هو صدوره عن مفكر ماركسي ومؤسس حزب شيوعي. وكلنا يعلم الدور الهامشي الذي خص به ماركس مفهوم المجتمع المدني. غير أن قدرة أنطونيو جرامشي على التعامل مع الوقائع المحلية والخصوصيات الوطنية للمجتمع الإيطالي هو الذي مكنه من تطوير النموذج النظري الماركسي في صيغته الكلاسيكية. بحيث سيكون أبرز معالم هذا التجديد هو المعجم السياسي الذي استعمله جرامشي لأول مرة، وكذلك نظريته العامة حول السلطة والدولة.[2]

(1) كمال عبد اللطيف، (مفهوم المجتمع المدني)، مجلة آفاق (اتحاد كتاب المغرب)، عدد مزدوج ٣/ ٤، الرباط، ١٩٩٢، ص٢١٧.

(2) المصدر السابق. ص ٢١٨.

فبالنسبة للمعجم السياسي، نقتصر على ذكر المفاهيم التالية على سبيل التمثيل لا الحصر: الهيمنة في مقابل السيطرة، حرب الحركة في مقابل حرب المواقع، المثقف العضوي في مقابل المثقف التقليدي.

لقد حاول جرامشي أن يطرح موضوع المجتمع المدني في إطار نظرية السيطرة والهيمنة الطبقية ويستخدمه لإعادة بناء استراتيجية الثورة الشيوعية أو التحررية. وبالنسبة لجرامشي سواء أكان ذلك في كتابه «الأمير الحديث» أو «دفاتر السجن» هناك مجالان رئيسيان يضمنان استقرار سيطرة البرجوازية ونظامها. المجال الأول: هو مجال الدولة وما تملكه من أجهزة، وفيه تتحقق السيطرة المباشرة، أي السياسية، والمجال الثاني: هو مجال المجتمع المدني وما يمثله من أحزاب ونقابات وجمعيات ووسائل إعلام ومدارس ومساجد أو كنائس إلخ، وفيه تتحقق وظيفة ثانية لا بد منها لبقاء أي نظام هي الهيمنة الأيديولوجية والثقافية. ولذلك لا يكفي للوصول إلى السلطة في نظر جرامشي والاحتفاظ بها السيطرة على جهاز الدولة ولكن لا بد من تحقيق الهيمنة على المجتمع، ولا يتم ذلك إلا من خلال منظمات المجتمع المدني وعبر العمل الثقافي بالدرجة الرئيسية. وفي هذا التحليل يبلور جرامشي للحزب الشيوعي الطامح إلى السيطرة استراتيجية جديدة تقول: إن من الممكن البدء في معركة التغيير الاجتماعي المنشود، أي الشيوعي، من استراتيجية تركز على العمل على مستوى المجتمع المدني وتعبئة المثقفين لكسب معركة الهيمنة الأيديولوجية التي ستلعب دورا كبيرا في مساعدة الحزب على عبور الخطوة الثانية وهي السيطرة على جهاز الدولة. ففي مقابل استراتيجية الانقلاب العسكري أو شبه العسكري يقترح جرامشي عملية التربية والتعبئة الشاملة للمجتمع، أي السيطرة التدريجية والفكرية على الأطر التي تنظم علاقاته اليومية. ففي منظور جرامشي المجتمع المدني هو المجال الذي تتجلى فيه وظيفة الهيمنة الاجتماعية مقابل المجتمع السياسي أو الدولة الذي تتجلى فيه وتتحقق وظيفة السيطرة أو القيادة السياسية المباشرة. ولأن الهيمنة مرتبطة بالأيديولوجية فإن المثقفين هم أداتها. ومن هنا جاءت حاجة جرامشي لإعادة تعريف المثقف وتحليل دوره والرهان الكبير الذي وضعه عليه في التحويل الاجتماعي.[1]

---

(1) نادية رمسيس فرح، ندوة القاهرة، (مفهوم المجتمع المدني والتحول نحو التعددية الحزبية)، في: قضايا المجتمع المدني العربي في ضوء أطروحات جرامشي، ندوة القاهرة، مؤسسة عيبال للنشر ومركز البحوث العربية، ١٩٩٢. ص١٨٨.

فقدم جرامشي مفهوم «المجتمع المدني» ضمن إشكالية سياسية وفكرية هامة هي «الهيمنة»، وحلل مفهوم المجتمع المدني في علاقته بالبنية الفوقية، وهذا هو عنصر الاختلاف، الذي نراه جوهريا وهاما. إن فكرة جرامشي عن المجتمع المدني إنما لها معنى محدد في إطار فكره ذاته، أي أنه مجتمع مدني كمجال لتحقيق مشروع تاريخي معين. وبالتالي فإن هذا يعتبر أمرًا يتعدى الأشكال المحددة لمفاهيم طبيعة السلطة، عسفها، مقاومة عسف السلطة أو ما شابه.(١)

المجتمع المدني، بحسب جرامشي، يمثل مجموع العضويات أو الكيانات الخاصة التي تمكن المجتمع المدني من أن يعبر عن وظائف الهيمنة. ويعني ذلك أن جرامشي يريد، وبمساعدة مفهوم المجتمع المدني، أن يحدد مضمون الهيمنة السياسية والثقافية لطبقة اجتماعية محددة (أو ائتلاف طبقي) في عموم المجتمع.

يرى الدكتور الخشت أن الفلسفة الثورية عند جرامشي تنتقد الدولة بأجهزتها القمعية التي تملك أدوات القوة والقهر، وأجهزتها التشريعية التي تبرر وتشرع القوانين التي تكرس سيطرة الطبقة الحاكمة، وأجهزتها الأيديولوجية التي تسعى لكسب رضا الطبقات المحكومة عن الطبقة الحاكمة. كما ينتقد مثقفي السلطة الذين ينشرون تصور الطبقة الحاكمة للعالم، وبشكل عام يدعو إلى الوقوف ضد هيمنة الدولة وتسلطها.(٢)

لقد تأسس مشروع جرامشي النقدي على محاربة تأويلات معينة للماركسية تنكر أي دور فعال للبنية الفوقية وتتعامل مع الوعي الاجتماعي بوصفه مجرد انعكاس سلبي للقاعدة الاقتصادية، وبالتالي فقد عالج جرامشي موضوعات البنية الفوقية بوصفها تعبيرًا عن إرادة جماعية وطبقية، فالسيادة الطبقية التي تمارسها الطبقات الحاكمة في الغرب الرأسمالي لا تقوم على قمع الأجساد فقط، بل على أسر العقول أيضا، من خلال إشاعة أنماط معينة من الثقافة والقيم، وعلى هذا الأساس، يمكن فهم اهتمام جرامشي بقضايا الثقافة والمثقفين ودور الحزب (الذي يطلق عليه صفة المثقف الجمعي)، كما يمكن فهم رؤيته للعمل السياسي وتأثيره في البنية الفوقية، حيث يقول: إن هدف العمل السياسي هو إخراج الجماهير من حالة الركود والاستنقاع التي تعيشها، ولن يكون ذلك ممكنًا ما لم يتم رفع هذه الكتلة الجماهيرية إلى مستوى البنية الفوقية كميدان للفعل الجماعي والإدارة الخلاقة، أي ارتقاء وعي البشر من وعي البنية

(1) المصدر السابق. ص ١٨٩.

(2) محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظريات السياسية».

التحتية إلى وعي البنية الفوقية، وهذا يعني أيضًا الانتقال من الموضوعي إلى الذاتي أو من «الضرورة» إلى «الحرية»[1] والطريق إلى ذلك هو تفعيل البعد المعرفي- الثقافي داخل الحزب بهدف إيجاد وبلورة العلاقة العضوية بين شعارات الحزب السياسية وأيديولوجيته الماركسية من ناحية وبين قواعد الحزب وكوادره وجماهيره، لتكوين مثقفين عضويين من أصول كادحة فقيرة أو بروليتارية، للوصول إلى الوحدة بين القوى المادية والأيديولوجيا الكفيلة وحدَها بخلق ما يسميه جرامشي بـ«الكتلة التاريخية»، وهنا تكمن الأهمية القصوى لعملية التثقيف وأدواتها «للانتقال بوعي العمال (والكادحين) من حالة الوعي بالبنية التحتية (الوعي الاقتصادي العفوي) إلى حالة وعي البنية الفوقية (الوعي السياسي والمعرفي والأخلاقي)»[2].

وعبر هذا الطريق وحده يمكن الانتقال بالصراع الطبقي من القاعدة الاقتصادية أو البنية التحتية، إلى مجال الصراع السياسي والحزبي الأيديولوجي. ولا يتوقف جرامشي عند هذا الحد، بل «ينتقل إلى الجزم بأن الطبقة العاملة تستطيع أن تصل إلى السلطة فقط بعد أن يحقق فكرها هيمنة ثقافية لأفكار العدالة الاجتماعية»[3]

ولكن كيف يمكن تحقيق هيمنة ثقافية لأفكار العدالة الاجتماعية الجديدة على المجتمع، دون سيطرة اقتصادية أو سياسية عليه بواسطة رأس المال أو بواسطة الدولة؟ ويجيب عزمي بشارة على سؤاله بقوله «هنا تبرز أهمية مفهوم المجتمع المدني عند جرامشي، المرتبط ارتباطًا مباشرًا بمفهوم الهيمنة مقابل مفهوم السيطرة. هنالك حيز اجتماعي تطور في ظل الرأسمالية هو ساحة الهيمنة الثقافية على المجتمع، وهذا الحيز ليس حيز الاقتصاد، بل هو جزء من المبنى الفوقي، ولكنه ليس ضمن حيز الدولة، فالمجتمع المدني هنا، هو بالمفاهيم الماركسية، حسب جرامشي، مبنى فوقي، وهو المبنى الفوقي الذي لا تتم فيه مجرد انعكاسات للصراع الاقتصادي، بل إنه المجال الحاسم نحو تأجيج الصراع الاقتصادي وحسمه عبر الحزب الاشتراكي تحديدًا القادر على الهيمنة الثقافية، وعلى التحول من ثقافة النخبة إلى ثقافة الجماهير»[4] وصولا إلى الهيمنة الأيديولوجية

---

(1) يسري مصطفى - مجلة اليسار- القاهرة - عدد فبراير ١٩٩٦ - ص٦٧/ ٧١.

(2) يسري مصطفى - مجلة اليسار- عدد سبتمبر ١٩٩٦ - ص٥٥.

(3) عزمي بشارة «المجتمع المدني»، دراسة نقدية مع إشارة إلى المجتمع المدني العربي مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨ ص١٦٨.

(4) المصدر السابق - ص١٦٨/ ١٦٩.

الكفيلة وحدها -كما يقول جرامشي- بإزالة الفرق بين الدولة والمجتمع، وبالمقابل، حينما تضعف الأيديولوجيا الثورية عن التحول إلى ثقافة الهيمنة، يزداد استبداد الدولة وعنفها.

لكن المراهنة على المجتمع المدني لم تلغ عند جرامشي دور الدولة ولا أهمية السيطرة عليها. فالعمل في إطار المجتمع المدني هو جزء من العمل في إطار الدولة وسياسة التحويل الدولية. لذلك لا قيمة للمثقف عند جرامشي ولا ضمانة لفاعليته إلا إذا كان عضويا، أي إذا ارتبط بمشروع طبقة سياسي، تماما كما أن الهيمنة لا قيمة لها إلا كجزء أو مستوى من مستويات العمل لتحقيق السيطرة الاجتماعية. إنها ليست منافية للسياسة ولكن مكملة لها، وإن كانت متميزة عنها. فالمجتمع المدني والمجتمع السياسي أو الدولة يسيران جنبا إلى جنب ويجمع بينهما في كل نظام وحدة ديناميكية السيطرة الاجتماعية.

إن مفهوم الهيمنة مفهوم نظري يشير إلى الطريقة التي يتم بواسطتها، إبراز مصالح المجتمع ككل، وكذلك طريقة تنظيم القبول الاجتماعي بهذا الاتجاه. الهيمنة، إذن، ذات علاقة بالمجتمع المدني في حين أن السيطرة (القسر) عائد للدولة، أي للمجتمع السياسي.

يقول جرامشي: نستطيع الآن أن نحدد مستويين رئيسين من البنى الفوقية – أحدهما: يمكن أن يعرف باسم «المجتمع المدني»، وهو مجموع الأجهزة المعروفة عموما باسم «الحاضنة»، والثاني: هو «المجتمع السياسي» أو الدولة. وهذان المستويان يقابلان وظيفة «الهيمنة» التي تمارسها الجماعة المسيطرة عبر المجتمع كله من جهة ووظيفة «السيطرة المباشرة» التي تمارسها الدولة.[1]

تبنى الهيمنة، كما يعاد إنتاجها، ضمن شبكة من المؤسسات يسميها جرامشي بالمجتمع المدني تميزا لها عن الجانب القمعي للدولة. المجتمع المدني، إذن، هو تلك التنظيمات ذات الطابع غير الحكومي: النقابات، المدرسة، الأحزاب.... إلخ، وهذه تنظيمات طوعية تفعل فعلها عن طريق الإقناع أي من خلال الأيديولوجيا. وبخلاف هذه التنظيمات، تشكل مؤسسات الدولة: الإدارات، الجيش، الشرطة، القضاء، ما يسمى بالمجتمع السياسي، الذي يفعل فعله عن طريق القهر (السيطرة).

وعند جرامشي يشكل المجتمع المدني مع الدولة ما يعرف بالمنظومة السياسية في المجتمع. ويسميها جرامشي ذاته بـ(الدولة الموسعة) أي منظومة سياسية بشقيها المدني

---

(1) جون كاميت «جرامشي حياته وأعماله» ترجمة: عفيف الرزاز، مؤسسة الابحاث العلمية، ط١، ١٩٨٤، ص ٢٥٣.

والسياسي. وبهذا المعنى يقول جرامشي «إن الدولة هي المجتمع السياسي زائد المجتمع المدني»[1] بينما يحتوي المجتمع المدني على التنظيم السياسي للمجتمع بأحزابه ونقاباته وتياراته السياسية، فإن الدولة تحتكر السلطة السياسية عبر أجهزتها ومؤسساتها المختلفة. وبهذا المعنى تكون العلاقة بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي علاقة جدلية. فيمكن للمجتمع المدني أن يكون مساندًا للدولة أو معارضًا لها. ففي الحالة الأولى يشكل المجتمع المدني مصدر الشرعية لسلطة الدولة عبر مشاركة منظمات المجتمع وفئاته المختلفة في صنع القرار. أما في الحالة الثانية التي تتصدى الدولة بجهازها ومؤسساتها القمعية لكل أشكال الاضطراب والثورة، تبدو الدولة وكأن المجتمع هو الذي وجد من أجلها لا العكس.

نلاحظ مما تقدم تداخل وتفاعل الدولة والمجتمع المدني عبر توافقهما تارة، وعبر تعارضهما تارة أخرى.

إن الخلاصة الأساسية لهذا التصور الجرامشي لمفهوم المجتمع المدني-كما يرى الخشت- هي ارتباطه بمجموع التنظيمات الخاصة بوظيفة الهيمنة، وانتماؤه، أو على الأقل تداخله مع البنية الفوقية، باعتباره مجالا للتنافس والصراع الإيديولوجي، لا التنافس الاقتصادي، كما هو وارد في النماذج التحليلية التي تبناها كل من هيجل وماركس.

الطريق الثالث:

الطريق الثالث هو طريق سياسي انتهجه الخشت منذ فترة مبكرة من حياته الفكرية، وهو نهج جديد يشير إلى الإطار المرجعي للتفكير وصناعة السياسات التي تهدف إلى مواءمة الديمقراطية الاجتماعية مع عالم تعرض لتغيرات جذرية خلال العقدين أو الثلاثة الماضية. وهو طريق ثالث بمعنى أنه «محاولة لتجاوز كل من الديمقراطية الاجتماعية الكلاسيكية والليبرالية الجديدة». هذا هو أحدث تعريف للطريق الثالث في صورته الأخيرة في الغرب ذكره منظرها أنتوني جيدنز في كتابه «الطريق الثالث: تجديد الديمقراطية الاجتماعية» وهو التعريف المعبر عن الطريق الثالث كما استخدمه بيل كلينتون وتوني بلير.

لكن مصطلح الطريق الثالث في حد ذاته ليس جديدا كل الجدة، وهو من حيث المفهوم قد تغير من مرحلة إلى مرحلة. فالمصطلح قد صيغ منذ بداية القرن العشرين،

(١) كريم أبو حلاوة، إشكالية مفهوم المجتمع المدني، دار الأهالي، دمشق، ط، ١٩٩٨م. ص٨٣.

وشاع استخدامه في أوساط جماعات الجناح اليميني في العشرينات، وإن كان أكثر استخداما في الغالب من جانب الديمقراطيين الاجتماعيين والاشتراكيين.

وفي الفترة التي أعقبت الحرب العالمية مباشرة قَدَّرَ الديمقراطيون الاجتماعيون بوضوح تام أنهم اكتشفوا طريقا متميزا عن رأسمالية السوق الأمريكية وعن الشيوعية السوفيتية. وعند إعادة تأسيسها في سنة ١٩٥١م تحدثت الدولية الاشتراكية بصراحة عن الطريق الثالث بهذا المعنى.

وظهر المصطلح عدة مرات أخرى، حتى أخذ أحدث استخدام له مع جيدنز المنظِّر لفلسفة الطريق الثالث، وعلى المستوى السياسي التنفيذي مع كلينتون وبلير.

إذن فالطريق الثالث الذي انتهجه الخشت يعمل على تجاوز كل من الديمقراطية الاجتماعية الكلاسيكية والليبرالية الجديدة. وكأنه - إذا استخدمنا لغة هيجيلية -المركب الذي يتجاوز القضية ونقيضها.

وتقوم فلسفة الطريق الثالث على التعاون بين الحكومة والمجتمع المدني وتبادل الرقابة، فموارد الحكومة ضرورية لدعم الأنشطة التي تضطلع بها الجماعات المحلية خاصة في المناطق الأفقر، والقروض الصغيرة وسيلة لتشجيع المبادرات الاقتصادية المحلية. وعلى الدولة أن تحمي الأفراد من صراعات المصالح التي لا يخلو منها المجتمع المدني أبدا. ومن جهة أخرى على المجتمع المدني الصحيح أن يحمي الأفراد من القوة الطاغية للدولة، كما أن عليه أن يساعد في مراقبة الأمن في المجتمع المحلي الصغير والإبلاغ عن الحوادث التي تقع في نطاقه.(١)

خاتمـــــة:

من شأن نمو مؤسسات المجتمع المدني أن يؤدي إلى تقليص دور السلطة السياسية في الحياة العامة مما من شأنه زيادة فرص تحقيق الحرية وسيادة الأمة وتحقيق الرقابة الشعبية على أعمال الحكومة ومن شأن الحكومات المستبدة دائما الضغط على مؤسسات المجتمع المدني بغرض تصفيتها والقضاء عليها بغرض الاستحواذ على السيادة بلا منازع ولا رقابة فاتساع

(١) محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظريات السياسية» انظر أيضًا: محمد عثمان الخشت «الطريق الثالث في عالم متغير» مقالة في جريدة الأهرام، مركز الدراسات الاستراتيجية، القاهرة، ١٥/ ١١/ ١٩٩٩.

نشاطات مؤسسات المجتمع المدني معناه إمكانية وجود إعلام وتعليم مستقل ومؤسسات للتكافل الاجتماعي والتناصر وتبادل المنافع بين أفراد الأمة لا مجال لسيطرة الدولة عليها.

ويؤكد أستاذنا العزيز الدكتور الخشت من وجهة نظره أنه لا مجال في بلادنا لتفعيل دور المجتمع إلا بالبدء أولا بتفعيل علاقات الأسرة وزيادة الترابط بين أبناء الجيرة ورفاق المسجد وزملاء العمل إذ إن هذا بالتأكيد يزيد من فرص الأفراد في تكوين روابط بينهم على أساس المصالح المتبادلة ومن ثم تنشأ التنظيمات الاجتماعية التي تكفل لأمة نهضتها بعيدا عن أشكال الفساد السياسي السائد ونقطة البدء هي الترابط الاجتماعي **(لن تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا ولن تؤمنوا حتى تحابوا ألا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم؟ افشوا السلام بينكم)** وما تجربة أبناء مدينة الموصل العراقية منا ببعيد حيث استطاعت جماعات المصلين في المساجد الحفاظ على الأمن في المدينة عندما سقطت السلطة بعد الاحتلال الأمريكي، ونقطة البدء في استبداد فرعون واستعلائه في الأرض أنّه **(جعل أهلها شيعًا)** أي طبق نموذج فرق تسد، ونقطة القوة في حضارة الأوربيين التي تحدث عنها النبي من قبل ألف وأربعمائة عام **(ارحمهم لأرملة والمسكين والضعيف)** حيث لدى الغرب حاليًا مؤسسات للتأمين ضد العجز والبطالة والظروف الصعبة في غاية القوة لا توجد للأسف في أرض الإسلام دين التكافل والرحمة.

هكذا قدم لنا الدكتور الخشت من خلال مؤلفات ومقالات شتى رؤية سياسية وفلسفية متكاملة لـ«المجتمع المدني» أظهرت كيف أن المجتمع المدني ليس له مفهوم واحد، وإنما له مفاهيم متعددة تختلف باختلاف النظريات السياسية، ومن ثم قام الخشت بجهد مضاعف لتحرير المصطلح من براثن التيارات الشمولية في عصر يشهد جهودا حثيثة نحو التحول الديمقراطي.

وفي الختام يمكن الاتفاق مع الاستنتاج الذي توصل إليه برهان غليون «بأننا نسير اليوم نحو حقبة التحرر من المفهوم الكلاسيكي الحديث للدولة كمركز أحادي ووحيد للتنظيم والتنسيق الاجتماعي وهي الحقبة التي دامت أكثر من قرنين. وهذا التحرر من المفهوم التقليدي للدولة لا يعني بالضرورة زوال الدولة وإنما زوال شكل من أشكالها. لكن الأهم من ذلك هو معرفة طبيعة الهيئات والتنظيمات والمؤسسات التي ستحل محلها وتشكل جماع نشاط القرن القادم كله وربما القرن الذي يليه. إن العودة الراهنة إلى المجتمع هي موجة عميقة الجذور، لكن طرق هذه العودة وأشكالها والنماذج التي ستنجم عنها، كل ذلك لا يزال في بداياته الأولى»[1]

---

(١) برهان غليون، اختيار الديموقراطية في سورية، دار بترا، دمشق ٢٠٠٣، ص: ١١٧.

واليوم، قد نتفق مع الدكتور الخشت في كثير من آرائه الإبداعية والأصيلة، وقد نختلف في بعضها الآخر، خاصة والحياة السياسية في بلادنا تمر بمرحلة من التوتر والتشتت والفوضى والالتباسات الفكرية والسياسية، بات لزاما علينا التأكيد على المنطلقات الوطنية الديمقراطية للفكر السياسي عنده، وإعادة النظر معه في بعض المفاهيم التي شابها شيء من الغموض أو اللبس عند السياسيين، جرَّاء الظروف التي استجدت على العالم العربي، وإعادة صياغة بعض التوافقات التي تستدعيها هذه الظروف الصعبة. وفي مقدمة هذه التوافقات إخراج مشروع دمقرطة المجتمع من دائرة التجاذب بين الأطراف المتصارعة وتوكيد استقلاله وانبثاقه من حاجات المجتمع ومن توق جميع القوى الاجتماعية الراغبة في التغيير الديمقراطي إلى الحرية والحياة الكريمة. ويقتضي ذلك توكيد الروابط الضرورية المنطقية والتاريخية، بين الوطنية والديمقراطية وأن إلغاء أي منهما هو إلغاء للأخرى، إذ الديمقراطية التي تستمد جميع عناصرها من الشعب، الذي هو مصدر جميع السلطات، هي مضمون الدولة الوطنية، وهذه الأخيرة هي شكلها السياسي وتحديدها الذاتي وتجريد عموميتها. إن علاقة الوطنية بالديمقراطية هي علاقة جدلية بامتياز ومن المؤكد أن فك الخشت للاشتباك بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، وتحريره لمفهوم المجتمع المدني من هيمنة الدولة سيساهم في وضع مشروع دمقرطة المجتمع موضع التطبيق، وبالتالي المساهمة في بناء دولة ديمقراطية حديثة، تلعب فيه مؤسسات المجتمع المدني، على تنوعها، دورا مهما وبناءً.

مما تضمنه البحث ووفقًا لمعطيات الموضوع الذي تم تناوله يمكن أن نضع الاستنتاجات الآتية التي تمثل بحق صورة المجتمع المدني كما قدمها أستاذنا الدكتور محمد عثمان الخشت من خلال كتاباته المختلفة بعد وضعها وجهًا لوجه مع ما قد تم تقديمه من دراسات أخرى حول المجتمع المدني:

٢٧- أن مفهوم المجتمع المدني جاء كنتاج لتطورات تاريخية - اجتماعية شهدتها المجتمعات الغربية. وقد ارتبط وجود (مجتمع مدني) بشرط وجود (دولة حديثة).

٢٨- يختلف المفهوم الكلاسيكي للمجتمع المدني وعلاقته بالدولة عن المفاهيم المعاصرة، ولقد تنوعت الرؤى الفكرية لهذه العلاقة باختلاف مشارب المفكرين والفلاسفة، وأقرت هذه الرؤى، نظريًّا، بوجود تمايز بين مجاليهما، ولكن، واقعيًّا، شهدت المجتمعات الغربية، على الأغلب، هيمنة الدولة على المجتمع المدني في تلك المرحلة.

٢٩- الطرح المعاصر للمفهوم يتلخص في كون المجتمع المدني ليس سوى مؤسسات مدنية بالإضافة إلى ثقافة مدنية، مجال عملها متمايز عن مجال عمل الدولة، أو بمعنى آخر مستقلة عن سلطة الدولة وغير تابعة أو خاضعة لها. ولكن الاستقلالية لا تعني نفي علاقة التأثير والتأثر بينهما، وذلك لأن الشأن الاجتماعي مجال مشترك بينهما وشرط النجاح لهما أن يعملا في إطار تكاملي.

٣٠- يعد المجتمع المدني شرطًا ضروريًا، وليس شرطًا وحيدًا، لوجود دولة ديمقراطية. حيث الاتجاه نحو بناء مجتمع مدني من شأنه أن يزيد من المشاركة السياسية في الحياة العامة وأن يرسخ مفهوم المواطنة.

٣١- توزعت التصورات المعاصرة بشأن العلاقة بين المجتمع المدني والدولة إلى مدخلين أساسيين، المدخل الأول، مدخل الصراع أو المواجهة بين الطرفين، سواء كانت هذه المواجهة من طرف المجتمع المدني بوجه الدولة التسلطية أو بالعكس. ولم يسلم هذا الطرح من النقد، وعُدَّ قاصرًا عن تحليل العلاقة بينهما، ونتيجة لذلك جاء المدخل الثاني، مدخل التكامل بينهما، فالدولة والمجتمع المدني يتمايزان بمؤسسات كل منهما وبوظائف هذه المؤسسات، ويترابطان بترابط وتفاعل تلك المؤسسات.

مما تقدم يبدو لنا أن المنطقة العربية تعيش حالة التنمية الشاملة من جهة وحضور متزايد لفجوة قائمة بين الدولة والمجتمع المدني من جهة أخرى، الأمر الذي يجعل من إقامة التنمية الشاملة وسد الفجوة بين الدولة والمجتمع المدني مستلزمين ضروريين لمستقبل أفضل وفي تقديرنا أن الحديث عن العلاقة بين الثالوث المتلازم (التنمية والديمقراطية والمجتمع المدني) في الوطن العربي هو حديث عن استشراف مستقبلي جديد بكل معنى الكلمة.

وأخيرًا نضع بين أيديكم مجموعة دروس وعبر نخرج بها من خلال كتابات الدكتور الخشت حول مفهوم المجتمع المدني؛ فقد خلص إلى مجموعة من المبادئ والتصورات نتيجة تأمله في المجتمع المدني، يمكن أن نعتبرها مبلورة لرؤيته الفلسفية للمجتمع المدني، على النحو الآتي:

٣٢- الأحزاب الحية هي التي تعي التغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وتتميز بالديناميكية المستمرة، وتغير من برامجها وسياساتها بما يعطيها القدرة على مواجهة المشكلات والتحديات المتجددة بشكل عملي وفعال حتى يمكنها أن تقدم لشعوبها حلولا ايجابية بمناهج واقعية وهذا ما فعله حزب العمال البريطاني مما مكنه من العودة إلى السلطة بعد أن فقدها لسنوات طويلة. أما الأحزاب عندنا فلا تزال تعيش باستراتيجيات الماضي وتتمسك برموزه التي أصبحت خارج التاريخ بل إنها

غير قادرة حتى الآن على تقديم برامج عملية لحل مشكلات الجماهير، ولا تزال تعيش على ترديد الشعارات العامة والجوفاء دون منهج أو آليات عملية ولذلك فهي معزولة عن الجماهير التي فقدت الثقة فيها.

٣٣- الأحزاب الغربية تجدد دماءها باستمراروتيم تداول السلطة داخلها وفق نظام ديمقراطي أما الأحزاب في العالم الثالث فهي محكومة ببناء استبدادي وتجمدت عند مرحلة تاريخية لم يعد لها وجود ولا يزال رئيس كل حزب متمسكا برئاسة حزبه باعتباره إقطاعية خاصة والأجيال القديمة لا تزال كاتمة على أنفاس الأجيال الجديدة وتحبط أي رغبة عندها في الإصلاح والتطوير كما تقطع عليها الطريق أمام أي محاولة للصعود.

٣٤- الحل دوما هو في الديمقراطية كما أن أزمات الديمقراطية لا تحل بالقضاء على الديمقراطية بل بمزيد من الديمقراطية والدليل على ذلك أن الدول المتقدمة والقوية هي الدول الديمقراطية والملفت للنظر أن هذه الدول هي الأحرص من غيرها على توسيع الديمقراطية إلى أعلى وإلى أسفل.

٣٥- تحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية وتضييق الهوة بين الفقراء والأغنياء، والقضاء على التمييز والنبذ والتفرقة لا سبيل إليه إلا بتفعيل دور القطاع الثالث (المنظمات غير الهادفة للربح أو القطاع الأهلي).

٣٦- تبني نظام السوق والتوسع في سياسات الخصخصة لا ينبغي أن يترك بلا ضوابط فالحرية ليست مرادفة للفوضى ولابد من قدر من الحماية التنظيمية، حتى لا تتسع الفجوة بين الفقراء والأغنياء وحتى لا تتعرض الفئات الاجتماعية الهشة لمزيد من التهميش فلابد أن تقوم الدولة بواجباتها في حماية تلك الفئات ورعايتها، ولابد أن تنتهج سياسات عملية لمواجهة الفقر.

ولا تزال هناك دروس أخرى.

المصادر والمراجع:

١ - محمد عثمان الخشت «**المجتمع المدني عند هيجل**» دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٢.

٢ - محمد عثمان الخشت «**المجتمع المدني**» سلسلة الشباب. العدد ٨. الهيئة العامة لقصور الثقافة. القاهرة، ٢٠٠٤.

٣ - محمد عثمان الخشت «المجتمع المدني: **جدل الحرية والتنوع والاستبداد في النظريات السياسية**» مجلة التسامح الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية – سلطنة عمان العدد ١٤ -٢٠٠٦.

٤ - محمد عثمان الخشت «**الطريق الثالث في عالم متغير**» مقالة في جريدة الأهرام، مركز الدراسات الاستراتيجية، القاهرة، ١٥/ ١١ / ١٩٩٩.

٥ - أحمد جمال ظاهر «**دراسات في الفلسفة السياسية**» إربد. مكتبة الكندي ١٩٨٨.

٦ - الطاهر لبيب «**المجتمع المدني في الوطن العربي**» مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢.

٧ - أنطونيو بوزوليني «**جرامشي**» ترجمة: سمير كرم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، بيروت، ديسمبر ١٩٧٧.

٨ - برهان غليون «**اختيار الديمقراطية في سورية**» دار بترا، دمشق، ٢٠٠٣.

٩ - توفيق المديني «**المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي**» منشورات اتحاد الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٩٧.

١٠ - جان بيار لوفيفر وبيار ماشيري «**هيجل والمجتمع**» ترجمة: منصور القاضي. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٣.

١١ - جون اهرنبرغ «**المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة**» ترجمة: علي حاكم صالح – حسن ناظم مراجعة فالح عبد الجبار، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨.

١٢ - جون كاميت «**جرامشي حياته وأعماله**» ترجمة: عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث العلمية، ط١، ١٩٨٤.

١٣ - جون لوك «**في الحكم المدني**» ترجمة: ماجد فخري، بيروت، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، اليونسكو ١٩٥٩.

١٤ – ديفيد ويلد «نماذج الديمقراطية» ترجمة فاضل جتكر، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد- بيروت ٢٠٠٦.

١٥ – روبرت كروندن «موجز تاريخ الثقافة الأمريكية» ترجمة: مازن حماد، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٥.

١٦ – سعيد بنسعيد العلوي «نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي الحديث» ندوة المجتمع المدني. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

١٧ – عبدالرحمن بدوي «فلسفة القانون والسياسة عند هيجل» دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٦.

١٨ – عبد الرضا حسن الطعان «تاريخ الفكر السياسى الحديث» دار الحكمة للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٩٢.

١٩ – عبدالعزيز لبيب «مفهوم المجتمع المدني: الواقع والوهم الإيديولوجي» مجلة الوحدة، العدد ٨١، يونيو١٩٩١.

٢٠ – عبد القادر الزغل «مفهوم المجتمع المدني والتحول نحو التعددية الحزبية» في: قضايا المجتمع المدني العربي في ضوء أطروحات جرامشي، ندوة القاهرة، مؤسسة عيبال للنشر ومركز البحوث العربية، ١٩٩٢.

٢١ – عزمي بشارة «المجتمع المدني – دراسة نقدية» مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٨.

٢٢ – علي الدين هلال. نيفين سعد «النظم السياسية العربية قضايا الاستمرار والتغير» بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.

٢٣ – فالح عبدالجبار «الدولة والمجتمع المدني والتحول الديمقراطي في العراق» مركز ابن خلدون ودار الأمين للنشر والتوزيع. القاهرة. ١٩٩٥.

٢٤ – كريم أبو حلاوة «إشكالية مفهوم المجتمع المدني» دار الأهالي. دمشق. ١٩٩٨.

٢٥ – كمال عبد اللطيف «مفهوم المجتمع المدني» مجلة آفاق (اتحاد كتاب المغرب) عدد مزدوج ٣/ ٤، الرباط، ١٩٩٢.

٢٦ – محمد فتحي الشنيطي «جون لوك» دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٩م.

٢٧ – مصطفى كامل السيد «مؤسسات المجتمع المدني على المستوى القومي» ندوة المجتمع المدني. بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

٢٨- مهدي عامل «مقدمات نظرية لدراسة الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني» دار الفارابي، ط٥، ١٩٨٦.
٢٩- نادية رمسيس فرح «مفهوم المجتمع المدني والتحول نحو التعددية الحزبية» في: قضايا المجتمع المدني العربي في ضوء أطروحات جرامشي، ندوة القاهرة، مؤسسة عيبال للنشر، ومركز البحوث العربية، ١٩٩٢.
٣٠- نعيم عطية «فلسفة هيجل السياسية» المجلة المصرية للعلوم السياسية. العدد ٢٣ شباط ١٩٦٣.
٣١- هيجل «مبادئ فلسفة الحق» ترجمة: تيسير شيخ الأرض، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٤.
٣٢- هيجل «أصول فلسفة الحق» المجلد الأول، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٨٣.
٣٣- يسري مصطفى - مجلة اليسار - القاهرة - عدد فبراير ١٩٩٦.
يسري مصطفى - مجلة اليسار - القاهرة - عدد سبتمبر ١٩٩٦.

الفصل التاسع
رؤية الخشت النقدية
للعلاقة بين المجتمع المدني والدولة

د. سامية صادق سليمان*

مقدمة

في ظل الإشكاليات المطروحة على الساحة المصرية الآن يبرز لنا أهمية مفهوم المجتمع المدني وعلاقته بالدولة، فما هي طبيعة هذه العلاقة، من خلال الوقائع والأحداث السياسية، ولتوضيح ذلك الترابط وتلك الصلة ينبغي علينا تحديد مفهوم المجتمع المدني ومفهوم الدولة للكشف عن طبيعة العلاقة بينهما.

ومصطلح المجتمع المدني يشير ضمن ما يشير إلى كيانات تطوعية من المنظمات غير الحكومية، والمنظمات غير الربحية التي لها وجودٌ في الحياة العامة، والتي ترتكز على اعتبارات أخلاقية أو ثقافية أو سياسية أو علمية أو دينية أو خيرية، وتضم: المؤسسات المجتمعية المحلية، والمنظمات غير الحكومية، والنقابات العمالية، والمنظمات الخيرية، والمنظمات الدينية، والنقابات المهنية، ومؤسسات العمل الخيري والتطوعي.

ولقد أشار أستاذنا الدكتور محمد الخشت إلى أن بعض الدراسات في الفكر السياسي تقوم بتهميش فكرة المجتمع المدني، ولا تناقشه إلا من خلال مفهوم الدولة، وكأن الدولة هي الأصل والمجتمع المدني هو الفرع.

ويبدأ الدكتور الخشت انطلاقته، لإلقاء الضوء على العلاقة بين المجتمع المدني والدولة من خلال تعريف المجتمع المدني، فهو ليس المجتمع العام، بل هو أضيق نطاقا منه، فهو النقابات واتحاد العمال والمؤسسات والهيئات الخيرية والنوادي ومجموعة المنظمات غير الحكومية... إلخ. وتجمع بين أعضاء المجتمع المدني علاقة المصلحة، والإرادة الحرة، والتطوع، وتقديم الخدمات.

ولا تؤسس الدولة مؤسسات المجتمع المدني، بل هي كيانات مستقلة غير حكومية، ودورها مكمل لدور الدولة ومعاون لها، ويسد الفراغ في أولوياتها، ويكمل خدماتها، وهي منظومة ذاتية التأسيس والعمل. ومن ثم فالمجتمع المدني هو ذلك الكيان الواقع بين

---

* مدرس الفلسفة الإسلامية بآداب بني سويف.

الأسرة والدولة، ولما كان المجتمع المدني كيانًا غير مستقر، وقابلًا للتغيير، لزم وجود كيان أكبر منه ألا وهو الدولة.

والدولة أو السلطة الحاكمة هي تنظيم سياسي قانوني، ووظيفتها حماية الأفراد والجماعات وصيانة الحريات وضبط العلاقة بين أفراد المجتمع والدَّولة هي أقوى النُّظم والمُؤسَّسات، وقيام دولة في أي أمة أمر تتطلبه طبائع الأمور، فحيث توجد السُّلطة يوجد التَّنظيم، ويتوفر أساس الدَّولة التي تضمن الحقوق للأفراد، وتتولى الدِّفاع عنهم، وتضمن لهم الأمن والأمان.

وهذا يعني أن المجتمع المدني – كما أشار الدكتور محمد الخشت – هو المساحة الحرة والمنظمة بين الأسرة والدولة، والتي تقوم على العمل والإرادة الحرة، وقيمتها الحقيقية في العمل التطوعي... ويقوم المجتمع المدني على ثلاثة أركان أساسية هي:

- الإرادة الحرة والرغبة في التطوع.
- التنظيم، والمقصود هنا القواعد واللوائح التي تخضع لها المؤسسات المدنية.
- قبول التعددية وقبول الاختلاف مع الآخرين في كل شيء.

ويخضع المجتمع المدني للقانون، لضمان الحقوق والحريات.

علاقة الدولة بالمجتمع المدني:

يظهر الدور الحقيقي للمجتمع المدني في الدول الحريصة على الحريات، ومن الصعوبة بمكان أن يكون هناك دور حقيقي للمجتمع المدني في المجتمعات المستبدة، أو لدى الدول التي تحكمها أنظمة قهرية بعيدة عن الممارسات الديمقراطية حيث إن الدولة في هذه الحالة تخترق مؤسسات المجتمع المدني، ولا تمكنها من أداء دورها الحقيقي.

ويؤكد أستاذنا – دكتور محمد الخشت – على أن مفهوم المجتمع المدني الذي يلح عليه يتجاوز المفهوم الذي يطرحه اليمين الليبرالي الجذري، واليسار التقليدي، فقد رأى هذا الأخير أن غاية الدولة تأمين المواطنين وأشار إلى ضرورة السيطرة الكاملة للدولة على المجتمع المدني، وبسط سيطرتها عليه. ورفض هذا الاتجاه أيضا النزعة الفردية، ونزع إلى المساواة الآلية أي العمياء التي لا تراعي الفروق الفردية في المواهب والسعي والاجتهاد.

ويحلل أستاذنا أطروحات هيجل حول المجتمع المدني، فقد اعتبر هيجل أن المجتمع المدني يمثل لحظة جزئية. أما الدولة فهي ضرورة خارجية وقوة أسمى وكيان كلي،

فهيجل يري أن المجتمع المدني مرحلة تؤدي إلى الدولة، أو قل إنه مرحلة وسطى بين الأسرة والدولة. وبرغم أن تناول هيجل للدولة من حيث الترتيب بعد المجتمع، إلا أنه يعدها النهاية، وهي في نفس الوقت الأساس والبداية.

والمجتمع المدني، حسب فلسفة هيجل هو الوسيط بين العائلة والدولة. إنه نظام الحاجات،أو مكان التبادل، والإنتاج الخاص الذي لا يمكن أن يولد أو يتطور إلا في كنف الدولة وبواسطتها، بحسب تعبيره. ومن هنا كانت العلاقة بين الاثنين علاقة تكامل وتعارض في الوقت ذاته.

وعندما يتناول هيجل المجتمع المدني فهو يقوم بدراسته من حيث هو المسافة بين الفرد والدولة. والمجتمع المدني عنده يشمل النقابات الحرفية، والمنظمات الدينية والأهلية، والنقابات العمالية، والأحزاب السياسية، ويشمل الأجهزة الأيديولوجية والتربوية للدولة الحديثة من مدارس وجامعات ومؤسسات تربوية.

وينظر هيجل إلى المجتمع المدني - باعتباره مجموع الروابط القانونية والاقتصادية التي تنظم علاقات الأفراد، وتضمن التعاون فيما بينهم، وهو خطوة من خطوات الوصول إلى الدولة ذاتها، فالمجتمع المدني، لا يجد مضمونه الحقيقي إلا في الدولة التي تجسد ما هو مطلق، أي الحرية والقانون والغاية التاريخية في أعظم تجلياتها.

ويظل المجتمع المدني مجتمع المصالح الفردية والمشاريع الخصوصية- بحسب رأي هيجل- أي مجتمع الانقسام والتملك الفردي والصراع، ولا يجد خلاصه إلا في الدولة حيث الكيان الشامل.. فالمجتمع المدني يعد نوعا من التفاعل التلقائي،ويقوم على العادات والتقاليد، أما الدولة فهي ذلك التكوين المتسق من المؤسسات السياسية والقانونية.

ولا يؤمن هيجل بأن الدولة تقوم على التعاقد، فالدولة لا تقوم على خيار أعضائها. ويصف هيجل المجتمع المدني على أنه نظام قائم على الأنانية البحتة. في حين يقرر بأن علاقة الفرد بالدولة شيء مختلف جدا عن هذه النظرة، فالدولة عنده هي بمثابة تمثيل للروح المطلق على الأرض، ولا تتم إنسانية الإنسان وحياته ووجوده الفعلي والأخلاقي إلا من خلالها.

كما أكد هيجل على أن الدولة لها من القوة والعظمة ما يجعلها متعالية عن الأفراد، وأن واجب الأفراد الأول والأخير هو الخضوع التام للدولة وحق الفرد في الحرية لا يتحقق إلا بقيام الدولة.

وهذه النزعة الهيجلية ترفع من شأن الدولة، وتري فيها الجوهر الحقيقي الذي نطمئن له جميعا، وتضعها فوق المجتمع، وتقود إلى إضفاء صفة سلبية على مفهوم المجتمع المدني أيضا لصالح تقديس وهيمنة متزايدة لمفهوم الدولة.

الدولة إذن عند هيجل لها الكلمة العليا على الأفراد والمجتمع المدني والكنيسة.

وتتكون فكرة الدولة عند هيجل من ثلاث كيانات:

١ - القانون الدستوري المنظم للدولة: وهو الذي يقسم الدولة إلى ثلاثة أقسام وهي: سلطة تشريعية،وسلطة تنفيذية،وسلطة الملك أي السلطة الحاكمة، وهي التي لها الهيمنة النهائية عند هيجل. ويرفض هيجل مبدأ فصل السلطات، لأنه مدمر للدولة – من وجهة نظره – وهذا بالطبع يخالف رأي أستاذنا الدكتور الخشت الذي رأى وجوب فصل السلطات الثلاثة، ويخالف أيضا كل من يدعون إلى فكرة المجتمع المدني، ويدعون لها.

٢- القانون الدولي: وهو الذي ينظم ويحكم العلاقات بين الدول المستقلة..

٣- تاريخ العالم: بوصفه التحقق الفعلي لفكرة الدولة في العالم الشرقي واليوناني والروماني والجرماني.

وينتقد الدكتور الخشت آراء هيجل عن علاقة الدولة بالمجتمع المدني ويرى فيها تطرفا. فهيجل يؤكد لنا دائما أن سلطة الدولة هي النموذج الأعلى، والمرتكز الأساسي في البناء السياسي على حساب المجتمع المدني.

وهذا على عكس التصور الليبرالي الذي يؤكد على دور المجتمع المدني وحرية الأفراد وأهمية العمل التطوعي، ويتخوف هذا الاتجاه من المخاطر التي قد تؤدي إلى الاستبداد من جانب السلطة على المجتمع المدني، فتلغي أو تضعف من المشاركة في المجتمع المحلي وفي الجمعيات والمؤسسات المدنية والسياسية، وتحذر من انعدام المساواة والحرية، لذلك يحاول هذا الاتجاه من رفع شأن المجتمع المدني على حساب الدولة.

وهو ما ينتقده الدكتور الخشت ويجد فيه تطرفًا أيضًا، فيؤكد هذا الاتجاه الليبرالي على الاستقلالية التامة للمجتمع المدني، ويقلل من دور الحكومة، ويبالغ في القول بحرية السوق والتجارة والاستثمار، وفي القول بالمنافسة العالمية دون قواعد وبانتشار الخصخصة دون ضوابط.. كما أن هذا الاتجاه يؤكد على عدم المساواة لأنها - في رأيه - تقضي على التميز الفردي.

ويرى الدكتور محمد الخشت أنه كما أن التطرف في تأكيد الهيمنة المطلقة للدولة غير مقبول وأثبت فشله، فالتطرف في الدعوة إلى تلاشي سلطة الدولة ثبت فشله أيضًا، وإذا كان من الاندفاع والمبالغة تَرْكُ عَمَلِ المجتمع المدني بفوضوية، ففي المقابل ليست هناك منطقية في الهيمنة الكاملة للدولة وطَمس الأفراد.

ويتبين من ذلك أن المجتمع المدني والدولة يوجد بينهما صراع، فبينما شدد الرأي الأول على أن الدولة لها الحق في السيطرة التامة على المجتمع المدني، أعطى الاتجاه الآخر للمجتمع المدني الحق في أن يصارع الدولة وينازعها مسؤولياتها وواجباتها وخدماتها.

ولفك الاشتباك بين مفهوم المجتمع المدني ومفهوم المجتمع السياسي يؤكد الدكتور الخشت على أن العلاقة بين المجتمع المدني، والدولة ليست في سيطرة الدولة على المجتمع المدني، ولا في إضعاف سيطرتها عليه... ولكن في الشراكة بينهما لتتكامل الأعمال والمهام، لذلك لابد من تبادل الرقابة بين الحكومة والمجتمع المدني في إطار الدستور والقانون.

ولابد أن يقوم المجتمع المدني بدوره لحماية الأفراد من القوة الطاغية مَتَى وجدت، كما أن الدولة عليها حماية الأفراد من صراع المصالح والتي توجد أحيانا في بعض مؤسسات المجتمع المدني، وعليها أيضا حماية المجتمع المدني من فساد بعض أعضائه.

ويتعاون المجتمع المدني مع الدولة في تقديم الخدمات العامة ورعاية الموهوبين والمعاقين وتقديم كافة الخدمات، وبخاصة في مجال البيئة، ونشر الوعي البيئي والصحي، وكذلك نشر الثقافة السياسية، وكذلك مكافحة البطالة، وإعانة الفقراء، والتنمية البشرية من خلال عمل الدورات التدريبية، وتقديم الخبرات وتبادلها.

كما أن الحكومة يمكنها التعاون مع المجتمع المدني في تقديم قروض صغيرة للفقراء، ودعم المشروعات الصغيرة، وغيرها من خدمات ومشروعات لابد أن تتعاون فيها الدولة مع المجتمع المدني.

والعلاقة بين الدولة والمجتمع المدني – في رأي الدكتور محمد الخشت – لن تستقيم دون الفصل بين السلطات الثلاثة: التشريعية، والقضائية، والتنفيذية، وبرغم أن دراسة العلاقة بين المجتمع المدني والدولة –من جانب أستاذنا– تم بحثها قبل الثورة (ثورة ٢٥ يناير) بسنوات عديدة إلا أن هذا الأمر مطروح الآن بقوة، فمن أهم المشكلات على الساحة السياسية الآن – كما نعلم – هو تلك الإشكالية الخاصة بتداخل السلطات، وهذه الإشكالية لم تتواجد بسبب الحكم الحالي فحسب، بل إن لها جذورًا وخلفيات شديدة

التعقيد ارتكزت – في أغلب الأحيان- في خلط السياسة بالقضاء والعكس صحيح، وهذا ليس جديدًا، ولكن ربما أصبح الأمر جليًا الآن أكثر، فلقد أدرك بعض الشعب ما لم يكن يدركه من نواقص وأخطاء في السلطات الثلاث، ومن ثم برزت مشكلة تداخل السلطات التي كان لها وجود سابق ولا شك في ذلك، لكنه كان متواريًا وغير معلن.

وإن كنا نلوم السلطة الحالية على تدخلها في عزل النائب العام، فالأمور لا تخلو من خلفيات ومبررات أرى بعضًا منها غيرَ ضعيف، فالقضاء المصري قبل الثورة وبعدها يحتاج إلى دراسات عديدة ليس مجالها هنا... لكن كما أشار أستاذنا نؤكد أيضا أنه لابد أن تظل المؤسسة القضائية مستقلة عن المجتمع المدني وعن الدولة في نفس الوقت، لتكون بعيدة عن أية ضغوط من جانب الدولة، أو أي اتجاه آخر.

وللخروج من الأزمات الحالية حول تداخل السلطات لابد من الاعتراف بالفجوات الأدائية السابقة والحالية في السلطات الثلاث، ووضع أيدينا عليها، حتى نتمكن من سدها ومعالجتها.

ولا سلطة تعلو فوق المجتمع المدني إلا القانون، فالمجتمع المدني يشهد كثيرًا من الخلافات التي لابد منها، والتي لا يحسمها إلا القانون في إطار من العدالة والسلمية.

والطريق الثالث – كما يسميه الدكتور الخشت -هو الحل الأمثل؛ لأنه يعمل على تجاوز التطرف من جانب الليبرالية الجديدة، والديمقراطية الاجتماعية الكلاسيكية من جانب آخر. ومن خلال فلسفة الطريق الثالث التي تقوم على التعاون بين الدولة والمجتمع المدني، وتبادل الرقابة.. توفر الدولة الموارد لدعم المجتمع المدني وأنشطته، وتحمي الأفراد من الصراعات ومن جهة أخرى يدافع المجتمع المدني عن الحريات من طغيان الدولة، ويؤدي مهامه في ظل دولة يتوفر فيها الأمان تتعاون معه وتتبادل الرقابة، وتدعم التطوع من جانب أعضاء المجتمع المدني.

والتكامل بين الدولة والمجتمع المدني يدل على النضج السياسي حيث يكون الحوار والتعاون والتواصل أهم مكونات هذه العلاقة.. ويكون المنتظر من مؤسسات ومنظمات المجتمع المدني – في حالة التوافق بينها وبين الدولة – الارتقاء والتطور وإيجاد التغيير المطلوب في الحياة السياسية والاجتماعية وخلق أجواء الديمقراطية، ومنع الاستبداد من جانب السلطة الحاكمة.

وتقوم الدولة – بناء على رؤية الدكتور الخشت في القول بالطريق الثالث – بالعناية بدور منظمات المجتمع المدني، فتجاهل دور المجتمع المدني لا يحقق الديمقراطية ويؤدي إلى سلوك دكتاتوري وهيمنة وتهميش للأفراد، وانفراد بالسلطة.

المجتمع المدني والدولة في التجربة العربية الإسلامية:

انتهت تحليلات الدكتور محمد الخشت لتاريخية مصطلح المجتمع المدني إلى أنه لم يكن موجودًا في التجربة العربية الإسلامية، ويرى أن هناك مصطلحا آخر يدل على الكيان التنظيمي للدولة الإسلامية وهو مصطلح الأمة، ويشير مصطلح الأمة في أحد معانيه إلى كيان يقابل السلطة والحكم... يقوم على التطوع والإرادة الحرة، والدفاع عن المصالح العامة، وممارسة الرقابة الجماعية، ومصطلح الأمة هنا يعادل مصطلح المجتمع المدني _ في زأي الدكتور محمد الخشت – والمجتمع المدني في التجربة الإسلامية عرف أشكالا متعددة من المجتمع المدني الذي نعرفه اليوم مثل: الأوقاف وطوائف الحرف والتجار، والأخويات.

لقد كانت الأوقاف متنوعة وتشمل كافة الخدمات ومنها: إصلاح الطرق العامة وإنشاء الجسور وعمارة المساجد وتقديم الخدمات الطبية، ومساعدة الفقراء، وكفالة المقعدين، ومساعدة صغار التجار... إلخ.

ونظام الأوقاف في الإسلام يشكل لبنة أساسية للتكافل الاجتماعي بعيدًا عن دور الدولة، وكانت الأوقاف تلعب دورًا كبيرًا في بنيان الأمة، أو المجتمع المدني، وتساهم في الحفاظ على التوازن الاجتماعي والاقتصادي، فهي خدمة عامة، ومتنوعة تقدم للناس، وتشمل كافة الخدمات، ابتغاء وجه الله تعالى.

ومن أشكال المجتمع المدني في الدولة الإسلامية أيضًا وما زال موجودا إلى الآن: نظام المضايف، والمجالس العرفية، ومجالس العرب لفض المنازعات بعيدًا عن الدولة أو القضاء.

وكل هذه الأشكال من المجتمع المدني في الدولة الإسلامية يرى الخشت وجوب المحافظة عليها وتطويرها، وينبه إلى الدور الذي قامت به هذه الممارسات في إقامة الدولة الإسلامية، ومن ثم يرى ضرورة أن نوسع نطاق دورها، ونعمل على تكوين أشكالٍ جديدة للمجتمع المدني أسوة بها.

العقد الاجتماعي في الإسلام:

غني عن البيان أن من أركان الفكر السياسي الإسلامي الثابتة مفهوم البيعة الذي يقابل، أو يقارب مفهوم العقد الاجتماعي، لكن يمتاز عنه بأنه ذو طابع واقعي عيني مضمونه أن الحاكم (السلطة التنفيذيّة أو الدولة) نائب ووكيل عن الجماعة لها حق تعيينه ومراقبته.

وقد طرحت فكرة العقد الاجتماعي عند بعض الفلاسفة لمواجهة الاستبداد السياسي والسلطات الحاكمة وأشار إلى ذلك – على سبيل المثال- جون لوك ورفض ما يسمي بالحق الإلهي للحكام والملوك، فالفوضى ليست بديلة للاستبداد، فهناك الحكم الدستوري الذي يمنع الفوضى. ويتكون المجتمع المدني عند لوك بناء على العقد الاجتماعي، فينتقل الإنسان من حالة الفطرة حيث لا قانون ولا نظام إلى حالة العقد الاجتماعي: وهي مرحلة الاجتماع والنظام السياسي، ثم حالة المدنية التي يسود فيها النظام، وتنشأ السلطة السياسية، لنصل إلى مفهوم عقد الحكومة الذي ينعقد بين الناس والحاكم. وعندما وصلت هذه المفاهيم إلى أوج اكتمالها مع لوك، وروسو، وغيرهما برز مفهوم المجتمع المدني وكأنه غاية يسعى إليها.

ويعتقد أصحاب نظرية العقد الاجتماعي أن العلاقات بين أفراد المجتمع بناء على هذا العقد علاقات متساوية وتتجلى فيها الحرية. فمن وجهة نظر روسو أن الأفراد الأحرار يكونون متساوين عندما يَهَبُ كل شخص نفسَه للجميع، فهو في الحقيقة لا يهب نفسه لأحد. ولما لم يكن ثمة من مشارك لا نحصل منه على الحق نفسه الذي نتخلى عنه من أنفسنا، فإننا نكسب ما يعادل كل ما فقدناه وأكثر من ذلك قوة للمحافظة على ما لدينا. وأن يسهم كل منا في المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت إدارة عليا.

ويبدو من العلاقة بين المجتمع المدني والدولة في إطار نظرية العقد الاجتماعي، إن الدولة تبدو كسلطة عامة فوق المجتمع، أي كسلطة مستقلة عن العناصر المكونة للمجتمع المدني، هدفها تحقيق المصلحة العامة، التي تتجسد في حماية الحرية والمساواة، وذلك بالتوفيق ما بين المصالح الفردية المتعارضة.

ومرحلة المجتمع المدني تظهر فيها الروابط الاجتماعية الراقية وهو مجتمع تحكمه الأخلاق وتسود فيه نظم حرة وغير مستبدة.

ويرى الخشت في موقف فلسفي جريء أن مضمون العقد الاجتماعي قد تحقق في دولة الرسول؛ حيث تحقق مضمون هذا العقد فيما وقعه الرسول في المدينة مع أطراف المجتمع المدني بقبائله وطوائفه، وأدبائه، وملله، فيما سمي بالصحيفة. ونص الصحيفة، كما جاء في السيرة النبوية هي عبارة عن كتاب وضعه الرسول بين أهل المدينة، وعاهد اليهود، وأقرهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم واشترط عليهم.

ومن هنا يرى الدكتور الخشت – أن نص الصحيفة عبارة عن عقد اجتماعي شامل، ويؤكد أن هذا ليس تأويلا منه، فصحيفة المدينة تنطق بهذا، وقد عرض النص كاملا، فلم تتحدد العلاقات في المدينة المنورة على أساس القهر – كما هو سائد في المجتمعات القبلية أو الطبقية – ولكن تحددت العلاقات على أساس العقد الاجتماعي، ويمثل هذا العقد شكلا متقدما من أشكال المدنية، وأنماط التعايش القائم على التعددية، والتنوع في إطار من المساواة والعدالة، وحق المواطنة الكاملة لأهل الطوائف غير الإسلامية الذين يعيشون في إطار المجتمع الإسلامي دون أي نوع من التمييز، فلقد نصت صحيفة المدينة على ذلك.

واعتبرت الصحيفة أن المسلمين وغيرهم من أهل المدينة يشكلون أمة واحدة. وفي إطار هذه الأمة الواحدة، لكل طائفة الحرية في الاعتقاد، وحق الملكية، وحق الحماية، وهناك واجب الدفاع المشترك، والاشتراك في الجيش، وحق المراقبة والمساءلة وإبداء الرأي، فصحيفة المدينة، كما جاء في السيرة النبوية هي عبارة عن كتاب وضعه الرسول بين أهل المدينة، وعاهد اليهود، وأقرهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم واشترط عليهم، وحدث التوافق الذي تمت صياغته.

التعددية والمواطنة في الدولة الإسلامية:

يذهب الخشت إلى أن التعددية في الإسلام تجسدت في الصحيفة، أعني ذلك العقد الذي وقعه الرسول مع شركائه في الدولة، فالتعددية واقع لابد من قبوله، وتوظيفه لخدمة الدولة لا لإثارة التفكك والصراع، فلو شاء الله لجعل الناس أمة واحدة، فهناك حكمة من الاختلاف ودولة الرسول التي أسسها رسخت للتعددية والحوار وقبول الآخر والتسامح.

وهكذا فهذه الصحيفة تنطوي على عقد اجتماعي يكفل التعددية ويحترم الاختلافات، ويتضمن المواطنة للجميع دون أي تمييز على أي مستوى.. وهناك قيم قامت عليها الدولة الإسلامية، وأهمها التعددية وحرية العقيدة والمواطنة والمساواة واحترام الاختلافات، وهذا لا يتعارض مع الانتماء إلى أمة واحدة ومجتمع مدني واحد. ومعيار الانتماء هو الالتزام بالعقد الاجتماعي بغض النظر عن الدين في ظل تحقيق الأمن، ويتميز العقد الاجتماعي في الصحيفة بكونه مُتَحَقِّقًا على أرض الواقع في الدولة الإسلامية.

أما العقد الاجتماعي الذي تحدث عنه هوبز ولوك وغيرهما فهو حسب رؤية الخشت السياسية مجرد تصور ونظريات لم تتحقق على أرض الواقع، بل هو مجرد نظرية شفهية.

ولم يميز الإسلام بين المسلمين، وغير المسلمين على اعتبار اختلاف الدين، أو اختلاف الجنس، أو التبعية، والمواطنة ليست تصنيفا على أساس الدين وإنما على أساس المسالمة والتعايش والقبول.. وقد احترمت الدولة الإسلامية عبر التاريخ الإسلامي الأقليات، وأهل الذمة.

وكان أهل الذمة يتولون الكثير من المناصب الحساسة، فقد تولت أسرة مسيحية في العصر الأموي الإدارة المالية لمدة قرن كامل، ومن أشهر أعضاء هذه الأسرة يوحنا الدمشقي المؤرخ المشهور، وأعطى أيضا معاوية بن أبي سفيان، وكذلك المعتصم العديد من المناصب لعدد من أهل الذمة.

وحرية الاعتقاد أقرها الدين الإسلامي، فلا إكراه في الدين، وأقر القرآن تعددية الأديان، واعتبر أن الاختلاف بين الناس أمر طبيعي، وسنة كونية، وكذلك ظهر هذا في ممارسات الدولة، وتعاملاتها.

وقد حرصت الدولة الإسلامية على احترام أصحاب الديانات الأخرى، وعدم اضطهادهم، ومن مظاهر ذلك إطلاق حرية الاعتقاد، وحق إقامة المعابد وممارسة الشعائر، ولا يوجد نص في القرآن والسنة يقيد حرية غير المسلمين، أو يحول دون حقوقهم، فلهم ما لنا وعليهم ما علينا من حقوق وواجبات، وقد دعا النص الديني إلى حسن التعامل معهم بالبر والعدل والاحترام المتبادل.

خاتمة:

لن تتحقق العدالة الاجتماعية والمساواة والقضاء على التمييز وإيجاد تكافؤ الفرص حسب رؤية الخشت السياسية إلا من خلال الشراكة الدائمة بين المجتمع المدني والدولة. وعندما يؤكد أستاذنا على وجوب الفصل بين السلطات الثلاثة، فلابد أن يصحب الفصل بين السلطات تنشيط للمجتمع المدني وتفعيل لدوره.

ويتعين التأكيد على أن تركيز الخشت على دور مؤسسات المجتمع المدني قد ألقى الضوء على إشكالية هامة وهي الديمقراطية، وأن الديمقراطية لا تنحصر في بعض الممارسات السياسية مثل التعددية الحزبية، وتنظيم الحكم طبقا لمبادئ دستورية تضمن فصل السلطات عن بعضها البعض، واختيار الحكام من خلال انتخابات حقيقية... إلخ. فالممارسة الديمقراطية الصحيحة في السياسة تفترض ديمقراطية المجتمع. حتى تصبح الديمقراطية

عميقة في أرضية المجتمع وممارساته، ولا تظل شكلية وسطحية دون أن تكتسب شرعية حقيقية وثابتة. وما يعيب أغلب الدول العربية هو طغيانها الكلي على مفهوم المجتمع المدني بواسطة أنظمة حكم شديدة المركزية، أو حزب سياسي له طبيعة شمولية.

ومفهوم المجتمع المدني الذي يريده الخشت هو ما يحوي مجموعة من المنظمات النشيطة والتي تلعب دورا كبيرا يوازي دور الدولة، ويتعاون معها، ويقف ضدها إن جارت أو استبدت، وهناك المجتمع صاحب المنظمات ذات النفع العام والأهداف العظيمة. وهو المجتمع الذي ينشأ كيانه الذاتي ويحافظ على قوانينه، ويصوغ مبادئ تنظم العمل به، أو عقده الاجتماعي الخاص به والمميز له.

ومؤسسات المجتمع المدني عند الخشت لها مهام تقوم بها، ومنها: حسم وحل الصراعات، وزيادة الثروة وتحسين الأوضاع، ونشر ثقافة الديمقراطية والمواطنة.. ومفهوم المجتمع المدني ليس محددًا في النظريات السياسية بسبب الرؤية الأيديولوجية المنحازة – كما يقول دكتور محمد الخشت.

ومن ثم حاول بعضهم ربط المجتمع المدني برؤية شمولية مستبدة، وغلب طغيان سلطة الدولة... بينما حاول البعض الآخر ربطه برؤية ليبرالية جذرية ولا توجد لها أية ضوابط أو تقنين.

وانتهى الدكتور الخشت إلى اتجاه ثالث يجمع بين الدولة والمجتمع المدني في إطار عمل تعاوني. ويستند المجتمع المدني إلى مفهوم المواطنة الذي نحتاجه الآن بقوة، لإنهاء المشكلات القائمة، وهذا المفهوم يتجاوز روابط وحدة الأصل والدم والأسرة والقبيلة. والإسلام برفضه للعصبية كان يكرس لتجاوز هذه الأطوار إلى طور أعلى هو طور الأمة الذي يتميز بأن مناط الانتماء فيه هو اللّسان لا النسب «ألا إن العربية اللسان.. »والديار: أي الأرض الخاصة؛ لذا نهى الدين الإسلامي عن إخراج الناس من ديارهم.

وتعد الوثيقة المسماة الصحيفة بمثابة دستور وطبقا لهذه الوثيقة نشأت علاقة انتماء جديدة، علاقة انتماء إلى أرض مشتركة ووطن واحد، فترقى العلاقة الجديدة بالناس جميعا (أهل الصحيفة) إلى ما فوق الطور القبلي. ولم يحرم الإسلام غير المسلمين من حق المواطنة، ففي المدينة المنورة وفي ظل الصحيفة هذا الدستور المكتوب والمتفق عليه تتعدد فيه علاقات الانتماء إلى الدين مسلمين واليهود، ويتوافق فيه الناس مع اختلاف الديانة في علاقة انتماء إلى أرض واحدة ووطن مشترك يجمع الكل تحت سمائه.

ويميز الإسلام ولا يفصل بين أُمة التكليف: التي تتميز عن غيرها بالمضمون العقدي وهي الأمة الإسلامية، وأمة التكوين: التي تتميز عن غيرها بالمضمون الاجتماعي (وعلى هذا يمكن استخدامها للدلالة على الأسرة والعشيرة والقبيلة والشعب ونستخدمها للدلالة على الشعب المعين الذي يتميز عن غيره بالأرض والتاريخ والحضارة). ويجعل العلاقة بينهما علاقة تكامل لا تناقض وإلغاء، فالأولى تحدد الثانية فتكملها وتغنيها ولكن لا تلغيها. والإسلام لا يلغي الوطنية بما هي علاقة انتماء إلى وطن، أو القومية بما هي علاقة انتماء إلى أمّة بل يحددها فيكملها ويغنيها.

وهكذا رأينا في التحليل الجديد الذي قدمه أستاذنا الدكتور الخشت لنص الصحيفة مجموعة من الاستنتاجات توضح القوانين والنصوص الدستورية التي نحتاجها الآن من مواطنة وتعددية، وقبول للآخر مما يُمَكِّنُ لمفهوم الدولة والتي ترتكز على الاستيعاب لكل من هو موجود على أرضها... وهي أقوي دلالة على أن الرسول- ﷺ - كَفَلَ مقومات الدولة الديمقراطية فيها، ولهذا ترك الأمة تختار حاكمها بنفسها، فلم يرشح أحدا بعده. إن النص الإسلامي وأيضا التشريع ثري ومجال واسع، لإتاحة التعددية، والمساواة بين أبناء الوطن من خلال قبول الآخر والتعامل معه.

وفي النهاية كانت الإشكالية الأساسية التي يطرحها الدكتور الخشت في بحثه عن العلاقة بين المجتمع المدني والدولة تتمثل في وضع مفهوم المجتمع المدني، وعلاقته بالدولة في نصابه الملائم والصحيح، حيث انتقد التطرف في النظريات التي عالجت العلاقة بين المجتمع المدني والدولة.. واتجه إلى طريق ثالث ينظم العلاقة بينهما، ولا يعلو بطرف على آخر..صحيح أنَّ مجال المجتمع المدني يتمايز في مكانته ووظائف مؤسساته ودوره عن الدولة، ولكن هناك تكامل في دور كل منهما.

الفصل العاشر

الخشت ورؤية إسلامية مختلفة لتطورات الثورة المصرية

د. شريف مصطفى أحمد حسن*

مقدمة:

منذ الخامس والعشرين من يناير ٢٠١١ وحتى الآن قدم ويقدم د. الخشت تحليلات سياسية نقدية رائعة لمراحل تطور الثورة المصرية لحظة بلحظة، يعبر فيها عن فكر ووجدان الغالبية من شعب مصر، ذلك الشعب الذي يميل دائما وعلى مدار التاريخ إلى المنهج الوسطي في الدين والسياسة، فلا إفراط ولا تفريط، ذلك الشعب الذي يرفض التيارات المتشددة سواء تلك التي تحمل النص مالا يحتمل من المعاني، بل وتتطرف أحيانا إلى حد تقديس التفسير البشري له، أو تلك التيارات المتشددة التي تسعى إلى استيراد النسخة الغربية من العلمانية، تلك التي تفصل الدين تماما عن الحياة، وتطبيقها على مجتمعنا بزعم نجاحها هناك. وتكمن المشكلة الرئيسية في رغبة كل طرف في فرض رؤيته على الآخر، ومن هنا يبدأ الصراع.

حيث يرى الخشت أن أبرز الأخطاء التى وقع فيها العقل السياسى المصرى، ومنه التيار الإسلامى، تقسيم العالم إلى عالمين: عالم أبيض وعالم أسود، عالم الكفر وعالم الإيمان، عالم الحق وعالم الباطل؛ ذلك لأن السياسة تدور فقط حول فكرة المصالح، ودور السياسى أن يفكر فى مصالح الشعب والأمة، وجودًا وعدمًا. كما يرى أن السبب الرئيسي في حالة التخبط والتشكك التي تسيطر على المشهد السياسي منذ الثورة وحتى الآن هو زعم امتلاك الحقيقة، فهذا أخطر ما يكون على مستقبل مصر؛ فالتيار الإسلامى ينظر إلى أنصار التيار المدنى على اعتبار أنهم «كفار»، والتيار المدنى ينظر إلى أنصار التيار الإسلامى على اعتبار أنهم «متعصبون».

---

* مدرس بقسم الفلسفة – كلية الآداب – جامعة الفيوم.

ولأن الخشت ينتمي إلى حضارة جامعة وليست مفرقة، كلية وليست تجزيئية، فإنه يسعى إلى تحقيق المصالحة بين كافة التيارات: مدنية ودينية حقنا للدماء بين الأخوة الأعداء في عصرنا الراهن، داعيا جميع القوى السياسية إلى تعلم أدب الخلاف وأدب الهزيمة والانتصار.

الكرامة......... من هنا نبدأ:

يرفض د. محمد عثمان الخشت فكرة ترددت كثيرا حول سبب قيام الثورات العربية والتي تقول بأن هذه الثورات تمثل نتاجا لأزمات اقتصادية طاحنة مرت بها هذه الدول، حيث يرى أن السبب الحقيقي لنشوب الثورات العربية هو رغبة المواطن العربي في نيل الاعتراف به كإنسان ذو كرامة وأن له حقوقا سياسية واجتماعية حان وقت التمتع بها. فلا شك أن الثورات العربية قد أحدثت تأثيرا كبيرا في العقل العربي لأنها جاءت من الجماهير ولم تأت من النخبة لكي تعبر عن هموم الناس وعجز الأنظمة العربية عن تلبية طموحات شعوبها، لقد سئم المواطن العربي أن يكون أداة في يد الحكام وأراد أن يتحول إلى غاية، أن يتحول إلى وسائل وأدوات لتحقيق حياة كريمة للشعوب. وحيث تكشف هذه الحركة الفكرية عن حدوث تحول في جدل العبد والسيد. فقد صار المواطن هو السيد والحاكم هو العبد، المواطن هو الذي يختار وهو الذي يقرر والحاكم هو الذي يستجيب وينفذ. لقد وضع هذا المنطق الجديد الفكر العربي أمام ضرورة التغيير بحثا عن الإنسان وعن التاريخ. كما أن حركة الفكر سوف تتغير كي تكون تعبيرا عن هموم الوطن وهموم الناس وستتخلى عن كونها تنظيرا وتأسيسا للسياسات المستبدة. وحيث تطرح هذه الثورات تحديا جديدا أمام الفكر السياسي العربي، إذ سيتعين على المفكرين العرب أن يبحثوا عن نظرية سياسية جديدة تلبي تحديات إقامة الدولة وتحديات إقامة ديمقراطية تداولية وتشاركية تشاورية، وهو ما يعني أن لا تكون الديمقراطية تعبيرا عن حكم الأغلبية وإنما فضاء يتيح المشاركة والتمثيل والفاعلية للجميع بما فيهم الأقليات، حيث الشعب هو الذي يحكم من خلال تمثيل برلماني يعبر عن كل أطيافه وليس فقط عن الأغلبية. كما يكون النظام السياسي نظاما يعبر عن الإنسان (رجلا أو إمرأة) وليس نظاما ذكوريا تغيب فيه النساء. ومن أكبر التحديات كذلك أمام المفكرين العرب إيجاد نظرية في الدين يتحول فيها من نظام لاهوتي ينحصر في الطقوس والشعائر والشكليات، إلى نظام يتوحّد فيه الديني بالمدني وتغيب فيه سلطة رجال الدين وتسيطر عليه مفاهيم العقد الاجتماعي والتفكير العلمي ويعيش فيه الإنسان من أجل الإنسان.[1]

(1) http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=328205

ويرى الخشت أن توريث الحكم وانتشار المحسوبية والظلم من أهم أسباب الثورة . فتولية الأقارب تدل على عدم وجود عدالة والإسلام كله قائم على فكرة العدالة، بل والسياسة، والديمقراطية قائمة على فكرة العدالة أيضًا. فالحاكم الذي يولي أقاربه يخرج على أول قاعدة من قواعد العدل وهي تكافؤ الفرص لذلك قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «مَنْ ولي من أمر المسلمين شيئًا فولى رجلًا لمودة أو لقرابة بينهما فقد خان الله ورسوله والمسلمين». وتولية القرابة تحول الحكم إلى عصبية وقبلية والإسلام ضد القبلية ولذلك ما انهار حكم عثمان بن عفان رضي الله عنه إلا لأنه رفع أقاربه على سائر المسلمين وسيدنا عثمان صحابي جليل وعظيم وله دور رائع في الإسلام لكنه لم يكن صائبًا في تولية أقاربه للولايات وهذه صارت ظاهرة في الحكم المعاصر حيث تجد أن حكام الدول التي هبت فيها الثورات سعوا الى توريث الحكم لأبنائهم وهو ما استفز الناس فثاروا عليهم. فلا آية في القرآن الكريم أو حديث نبوي يقول إن الحاكم يظل في الحكم حتى النفس الأخير. ذلك أن واجبات الحاكم في الإسلام تشمل: إقامة العدل في المجالات كافة، والحفاظ على المساواة في الحقوق الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لكل الشعب، واحترام الحريات الخاصة ومنع طغيان سلطة على سلطة. كذلك أحد أهم واجبات الحاكم في الإسلام القيام بتحقيق الضبط الاجتماعي وعدم طغيان مصالح جماعة على جماعة أخرى.(1)

لكن الخشت يؤكد أنه بالرغم من أن توريث الحكم، والظلم سببين من أسباب الثورة لكنهما ليسا سببين كافيين لنشوبها، فلا بد من تضافر أسباب كثيرة. فتوريث معاوية الحكم لابنه لم ينتج عنه ثورة لأن حكم معاوية كان مقترنًا بالشدة وخاض حروبًا مهدت له السيطرة على الناس واستطاع أن يستقطب قطاعات منهم فكان التوريث مقابل ما أوجده من منافع، وهذا أحدث توازنًا كبيرًا ونوعًا من التخفيف والتعادل لدى الناس. كذلك فقد كان الحجاج ظالما ولم يخرج عليه الناس. فقد قامت احتجاجات واعتراضات شعبية ضد معاوية والحجاج لكن القوة العسكرية مكنتهما من قمعها، فبالإضافة إلى التوريث والظلم، لابد أن يكون الناس مستعدين للفعل الثوري. فالخروج على الحاكم واجب حتى إقامة العدل، ففي سوريا، نجد قمعًا عسكريًا من بشار ضد الشعب وعليهم مواجهته حتى إقرار العدل ورفع الظلم، خصوصًا أنه ظلم بيِّن. لكن الخشت لا يجيز الخروج على الحاكم لمجرد الاختلاف معه فكريًا، ففرق مثل الخوارج

(1) السابق.

والأباضية قاتلو بعض الخلفاء لمجرد الاختلاف الفكري أو العقائدي، وهم من ثم يدخلون في نطاق إحداث الفتنة.[1]

هل يجوز للشعب أن يثور؟ ومتى؟

ولأن الثورات العربية هي في الحقيقة ثورات كرامة وحقوق، يعبر الخشت عن اندهاشه من بعض رجال الدين الذين يرفضون الثورة على الحاكم بحجة الحفاظ على الاستقرار، فهؤلاء هم فقهاء السلطان الذين أفتوا بأن الثورة على الحاكم الظالم تفتح باب الفتنة لتبرير الأوضاع الظالمة ولضمان بقاء الحاكم في السلطة. بل إن مفهوم رجال الدين ليس موجودًا في الإسلام، فقد اخترعته السلطات لوضع شخصيات معينة تبرر استمرارها وبقاءها في الحكم. إن أي تغيير تنتج منه أضرار، لكن هل بحجة الخوف من الأضرار لا أقوم بالتغيير ضد الظلم؟ بالطبع لا، فالإسلام من دون شك حينما جاء لإحداث عدالة اجتماعية أضر بمصلحة كثر من الناس. فوفقا ل «فقه الموازنات»، أي فعل فيه مصلحة وفيه ضرر ونحن نقيس أيهما أكثر من الآخر، فما تغلب مصلحته على ضرره فهذا هو المطلوب فعله، والثورة تغلب الفائدة فيها على الضرر. بل إن رفض الثورة يخالف قول الرسول ﷺ: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر» فكلمة الحق هذه هي كلمة الشعب، والمقولة الشهيرة لأحد الخلفاء الراشدين «أطيعوني ما أطعت الله فيكم» أي إذا لم أطع الله فيكم بتنفيذ العدالة الاجتماعية والسياسية فلا تطيعوني، وقال سيدنا أبوبكر في بداية توليه الخلافة «وليت عليكم ولست بخيركم» والإسلام مع فكرة التغيير وضد فكرة ثبات الأوضاع الظالمة، لكن التغيير يجب أن يكون سلميًا الاعتراض بالكلمة وليس هناك تغيير بالسيف أو العنف، ونلجأ إلى التغيير بالعنف في حالة واحدة فقط إذا هدد الحاكم حياة الناس وهنا يكون الأمر دفاعًا عن النفس.[2]

وكما أن هناك فقهاء للسلطان يرى الخشت أن هناك فلاسفة للسلطان. ففلاسفة من أمثال الكندي وابن سينا والفارابي وابن رشد كانوا فلاسفة للسلطان، وعلى رغم أن هؤلاء فلاسفة عظام قدموا إنجازات كبيرة في مباحث الفلسفة المختلفة إلا أنهم كانوا يمالئون السلطان ويقدمون أفكارًا تبرر أوضاعًا سياسية كانت موجودة آنذاك، ولم يخرج أي منهم على الحاكم في زمانه. حتى أن أبي الحسن الماوردي وهو رائد الفكر السياسي

(1) السابق.

(2) السابق.

العربي لم يضع في كتابه «الأحكام السلطانية» أي نظرية ثورية، لكنه كان يبرر للأوضاع السياسية ونظم الحكم الموجودة في عصره. فقد كان ينظر إلى هذه الأوضاع بمحاولة توفيقها من الكتاب والسنة.[1]

المعارضة في الإسلام: الأصل والوسائل والغايات:

يرد الخشت أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أحد المبادئ المهمة وهو أحد مبررات الفعل الثوري شريطة أن يكون في إطار الإرادة العامة للشعب، فحينما تخرج مجموعة من التظاهرات الكبيرة لتطبيق مبادئ تدخل في نطاق الأمر بالمعروف أو تنهي عن أفعال تدخل في نطاق المنكر إذًا نحن هنا أمام فعل ثوري. أما أن يذهب كل شخص بمفرده لتغيير المنكر في المجتمع، فإن ذلك يحدث حالة انفلات اجتماعي وأمني، ذلك أن تحقيق الضبط الاجتماعي والاقتصادي والأمني هو دور الدولة، فلا ينبغي للأفراد القيام به.

بل إن مبدأ المعارضة في الإسلام هو مبدأ مشروع تمامًا وهو الذي تقوم عليه خيرية الأمة الإسلامية، إذ كيف تؤمن بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأنت لا تؤمن بالمعارضة وهو الذي يفتح الطريق على مصراعيه أمام المعارضة. والتاريخ الإسلامي مليء بالحركات المعارضة، لكن المشكلة أن هذه المعارضة لم تعبر عن نفسها بالطرق الموجودة في الدولة الحديثة .حيث كانت الشورى شكلية غير متوافرة في شكل مؤسسات مثل البرلمانات الحديثة كي تستوعب الحركات المعارضة، فعدم وجود هذه القناة الشرعية هو الذي حول حركات المعارضة إلى حركات عسكرية وهذا موجود حتى الآن. فالمعارضة إذا لم تجد طرقًا مشروعة للتعبير عن نفسها تلجأ مباشرة إلى الطريق العسكري أو طريق العنف أو العمل السري، لذلك فأكبر خطأ ارتكبه النظام السابق في مصر كان في الانتخابات البرلمانية الأخيرة حينما أقفل الطريق كليًا أمام المعارضة وهذا خطأ فادح ليس في مصلحة أي نظام، لذا يجب ترك مساحة للمعارضة للتعبير عن نفسها بشكل علني.[2]

وتتعد وسائل المعارضة وفق الرؤية الإسلامية، مثل إتاحة التعبير عن الرأي لكل الناس وخضوع كل مسؤول، بداية من الحاكم إلى أصغر مسؤول، للمساءلة، وتطبيق مبدأ الشفافية التي تضع قيدًا على كل فاسد. كذلك لا بد من تداول السلطة فلا يبقى حاكم في الحكم حتى وفاته، فالرسول ﷺ لم يثبت أحدًا على قيادة الجيش إلى درجة أنه

(1) السابق.

(2) السابق.

ولى القيادة لأسامة بن زيد في إحدى المعارك وهو حديث السن وكان كبار الصحابة موجودين، ما يؤكد وجود مبدأ تداول السلطة في الإسلام. فتراجع الممارسة الديمقراطية أو عدم وجودها أحد الأسباب القوية للفعل الثوري العربي، علاوة على فساد الأنظمة، وانحيازها الكامل إلى فئة قليلة تملك الثروات كافة وجميع الشعب لا يملك جنيهًا. وحجم البطالة المتفشية بين الشباب وتراجع مفهوم الكرامة لدى الأنظمة الحاكمة.[١]

كما أن الدولة الحديثة تنظم عملية الاعتراض والتعبير عن الرأي بالطرق المشروعة مثل اللجوء إلى القضاء ومنابر أخرى للاعتراض مثل البرلمان ووسائل الإعلام. كذلك من خلال أحزاب معارضة قوية، فلو سمح لأحزاب المعارضة الموجودة قبل الثورة أن تقوم بدورها الحقيقي في التعبير عن الشعب والدفاع عن مصالح الناس وتحاسب الحكومة على أخطائها لما تفشى الفساد إلى هذه الدرجة، وما وصلنا إلى مرحلة الثورة.

الثورة بين البراءة والاستيلاء:

ويميز الخشت بين مرحلتين من الثورة المصرية، فالثورة منذ يوم ٢٥ يناير وحتى تنحي مبارك يوم ١١ فبراير هي أعظم أيام في تاريخ مصر لأنها كانت ثورة عظيمة، سلمية، منظمة فيها تحد ورغبة لا نظير لها بالتغيير، ونجحت في تحقيق الوحدة والتضامن بين المصريين وأوجدت نوعًا من التماسك المجتمعي ضد خطر الديكتاتورية والظلم وغياب العدالة وسياسات الإفقار التي تعرض لها الشعب. أما بعد يوم ١١ فبراير فقد خرج المصريون على إجماعهم وبدأ كل منهم يفكر في مصالحه الشخصية فتفرقت الهموم بين الشعب المصري. ونشهد اليوم حالة من الانفلات الاجتماعي والأمني واستقطاب بين التيارات. وسيادة ثقافة الاخوة الأعداء علي الساحتين السياسية والشعبية. وهي ثقافة الغضب والعصبية والروح القبلية والاستئثار وتغليب المصالح الشخصية والحزبية والفئوية. فضلا عن سياسة الغلبة والتمكين وكلها ممارسات تشكل خطر علي مستقبل الثورة المصرية فاستمرار حالة الانقسام الموجودة بين القوي السياسية والصراعات علي الهموم والمصالح الفردية لن يؤدي إلى تحقيق الثورة أغراضها. فالثورة نجحت لأن الناس التقوا علي هدف واحد. ولن تحقق باقي أهدافها إلا إذا اجتمعوا أيضا علي هدف واحد. فإذا قدر لهم العودة إلى وعيهم وإعادة التفكير في ضوء ما نسميه فقه الموازنات وفقه

---

(١) السابق.

الأولويات والتركيز على الأولويات فعلًا، وهي خطوات بمثابة إعادة بناء نظام سياسي جديد للدولة، ستنجح هذه الثورة(١).

وعشية الاستفتاء على تعديل بعض مواد دستور ١٩٧١ يوم التاسع عشر من مارس ٢٠١١ حذر الخشت من أن الخطر الرئيسي على الثورة المصرية بل الثورات العربية عموما هو حالة الاستقطاب السائدة الآن بين تيار التطرف العلماني وتيار التطرف الديني. إذ يتحدث التيار الأول وكأن الله غير موجود. بينما يتحدث التيار الثاني وكأن الإنسان غير موجود. بمعني أنه ينزع من الإنسان كل فاعلياته ومسئولياته ومواهبه. التيار الأول جعل مرجعيته المادة وقيم القوة وطموحات الفردية. والتيار الثاني يفهم تعاليم الله علي أنها تعاليم شكلية حرفية تتعلق بالظواهر أكثر مما تتعلق بالبواطن. ومن ثم حولها من تعاليم للروح والجسد معا إلي تعاليم طقوسية. وقتل فلسفتها التقدمية من ناحية العدل والروحية من ناحية الاحسان. وكلا التيارين رغم تعارضهما بل وتشاحنهما علي الساحتين الثقافية والسياسية يشتركان في مجموعة من السمات التي تجعل الصراع بينهما صراعا عقيما وهي: توهم الاستئثار بالحقيقة، ونفي الآخر، وقصور البصر والبصيرة، وثقافة التسلط، والانغلاق علي نظام قيم معين بصورة نصية، وعدم الرغبة في فتح قنوات للحوار، وازدراء الرؤي المخالفة وتخوينها، وعدم السعي للبحث عن أرضية مشتركة. وهذه كلها ببساطة هي سمات الدوجماطيقية. وهي ليست مذهبا فلسفيا أو دينيا. وإنما هي سمة وطريقة تفكير تتسم بها أي فرقة أو مذهب أو فلسفة تزعم امتلاك الحقيقة المطلقة بشكل شامل. ولا تقر بأنها قد تحتمل شيئا من الخطأ أو النقص. وتقطع بأن ما تحوزه من معارف ومعتقدات لا يقبل النقاش ولا التغيير. حتي وإن تغيرت الظروف التاريخية. أو السياقات المكانية والاجتماعية. فهي إذن مقدسة ومنزهة عن أي نقد. ويرى الخشت أن منشأ التطرف يكمن في طبيعة منهج التفكير. فالعقل المتطرف عقل مغلق علي نفسه، عقل ذو بعد واحد. ومن ثم يستحيل عليه أن يري غير أفكاره هو. ويعتبرها ثابتة لا تقبل المناقشة، ومؤكدة بشكل نهائي. وأي تطرف يصاحبه جمود في الفكر أو السياسة أو الدين أو حتي الفن هو «دوجماطيقية» بلغة الفلسفة. وليست العقلية الدوجماطيقية سمة للمجتمعات المتخلفة فحسب بل إن العقلية المتطرفة الدوجماطيقية الدينية والسياسية والفكرية لا تزال ولا شك موجودة نظريا وعمليا وسياسيا في كل

---

(١) السابق.

بلدان العالم. بل يمكن القول بأنها تشهد صعودا علي ساحة السياسة الدولية بفضل النزعة الدوجماطيقية للحزب الجمهوري الأمريكي. وأكبر علامة علي ذلك سيطرة لغة الحرب والاغتيال في حل الصراعات، وحلول لغة البندقية مكان لغة الحوار والتفاوض، وغلبة الرؤية المذهبية للصهيونية المسيحية ذات البعد المقترن بنهاية العالم المحتومة وفق تصورهم وسيناريو هذه النهاية الذي يضع سقفا للتفكير ويفرض حدودا علي العقل لأن التاريخ إذن يسير وفق اتجاه تلك الحتمية. فلا مجال ابدا للنقاش أو تغيير نظم التفكير. إن الدوجماطيقية ليست سمة تلحق بالتطرف الديني وحده، بل هي سمة التطرف العلماني أيضا. وسمة التطرف الحضاري. ولذا نجد الدوجماطيقية كسمة تظهر بوضوح في بعض المواقف الغربية التي تتخذ موقفا معاديا من الحضارات الأخري. وتزعم أن نموذجها الحضاري هو النموذج الأمثل بشكل مطلق. وهي لذلك تعمل جاهدة علي تعميم هذا النموذج من خلال العولمة وترسيخ مفهوم صراع الحضارات الذي تنظر فيه إلي حضارتها كممثلة للمدنية. أما الحضارات الأخري فهي إما بدائية أو بربرية ومن ثم تقف منها موقف التحفظ والتعالي. إن لم يكن العداء والاحتشاد من أجل سحقها وإبادتها.(١)

وتتنوع أصول ومبادئ التطرف بتنوع صوره وأشكاله، وهي أشبه ما تكون بقواعد فخارية لقصر من الرمال. ويمكن أن نطلق عليها مسمي الأساطير المؤسسة للتطرف وتتمثل في اليقين المطلق دون براهين كافية. فالأصل الأول لكل تطرف هو اليقين المطلق الذي تتسم به بعض المعتقدات اعتمادا علي التسليم دون الاستناد إلي براهين يقينية. ودون تمحيص أو تمهيد نقدي للأسس التي تقوم عليها أو حتي إحاطة بعمقها وفلسفتها ومقاصدها كي يتسني الدوران معها مع تغير الظروف. وأيضا التراوح بين قدرة العقل المطلقة وسلطة النص المصمتة .حيث نجد أن من أشكال التطرف الاتجاه الذي يعتمد علي الإيمان المطلق بقدرة العقل علي المعرفة وإمكان الوصول إلي اليقين. وإذا كان مذهب الشك يوصي بالامتناع عن إثبات الحقائق أو نفيها. فإن الدوجماطيقية ترى أن العلم الإنساني لا يقف عند حد. وتؤكد قدرة العقل علي المعرفة والتوصل إلي اليقين. ولذا نجد التطرف كسمة تظهر بوضوح في بعض المواقف الغربية التي تتخذ موقفا معاديا من الحضارات

(1) الدكتور محمد عثمان الخشت، «مفارقة .. العلمانيون احتكروا الحديث باسم الاستنارة .. ويتهمون الإسلاميين بالظلامية» نشر في عقيدتي يوم ٠٧ - ٠٥ - ٢٠١٣

http://www.masress.com/akidaty/1305070600

الأخري. وتزعم أن نموذجها الحضاري هو النموذج الأمثل بشكل مطلق. وفي المقابل نجد لدي كل التيارات الدوجماطيقية هيمنة للنص المرجعي دون محاولة للتفاعل معه أو تفعيله. ومن سماتها أيضا افتقاد الروح النقدية والسلطة المطلقة للآباء أو الأجداد أو المفكرين والعلماء ويتجلي هذا الأصل في طريقة البعض في تأكيد معتقداته عن طريق دعمها بسلطة الآباء أو الأجداد أو المفكرين أو العلماء أو غيرهم من أصحاب النفوذ المرجعي. وهذه هي طريقة الذين يقولون إن الحق يعرف بالرجال. وبهذا المعني تكون الدوجماطيقية نظرية تقرها السلطة المعرفية – دينية كانت أم علمانية - ويلتزم بها الأعضاء الواقعون تحت هذه السلطة دون تمحيص أو برهان كاف. وهذا الشكل ذكره القرآن الكريم، وانتقده عندما ذكر حجة الكافرين والمشركين في الدفاع عن عقائدهم الباطلة.(١)

النموزج الأمثل للحكم الإسلامي:

يؤكد الخشت أنه لا يجد الشكل الأمثل لنظام الحكم فى التاريخ الإسلامى إلا فى خمسة نماذج: نموذج محمد، صلى الله عليه وسلم، ونموذج أبى بكر ونموذج عمر بن الخطاب ونموذج عمر بن عبدالعزيز ونموذج الأندلس. لكن التاريخ الإسلامي فيه محاولات متعددة لتطبيق الإسلام بالطرق التي كانت تتفق مع مصالح الناس آنذاك. لذلك شهد نظمًا متعددة للحكم، لكن الشكل الأمثل هو الدولة المدنية التي تقوم على أساس مفهوم الغالبية وتعبير الحكومة عن الشعب، ويتم ذلك في الدولة الحديثة في أوروبا عن طريق الديمقراطية، وفي الإسلام عبر الشورى. لكن فقهاء السلطان أوقعونا في فخ هل الشورى ملزمة أم ليست ملزمة لأنهم يريدون تحقيق مصلحة الحاكم، وفي النهاية يقولون إنها غير ملزمة. فالشورى ملزمة لأنها هي التي تحدد شكل الحكم في الإسلام، وهو دولة مدنية تقوم على الشورى الملزمة التي هي في المفهوم الحديث الديمقراطية التشاركية لا حكم الغالبية فحسب، بل فئات المجتمع كافة. حتى الأقليات مهما قل عددها تكون ممثلة في الحكم بنسبة وتناسب. فالمطلوب بعد الثورة هو تأسيس دولة مدنية حديثة تقوم على مبدأ المواطنة والمساواة في الحقوق والواجبات، والتي تقوم على الشرعية الديمقراطية التشاركية وفيها الشعب هو مصدر السلطات. فليست هناك دولة دينية في الإسلام لأنها دولة ثيوقراطية قائمة على حكم رجال الدين، والإسلام ليس فيه شيء يسمى رجال دين أساسًا وهو مفهوم موجود في ديانات أخرى. فالدولة في الإسلام مدنية تقوم على

(١) السابق.

الشورى الملزمة ويحكم فيها بشر قابلون للتقويم، لذلك قال عمر بن الخطاب: قوموني إذا أخطأت، ولم يختر الرسول ﷺ أحدًا لحكم المسلمين وترك الأمر لهم، وذلك دليل على أن اختيار الحاكم هو أمر يخص الناس. فالنموذج التركي، هو نموذج رائع للدولة المدنية التي تتحرك من خلفية إسلامية وفيه نوع من الوعي الشديد جدًا، فقد استطاع تقديم أفضل وأنجح معادلة حتى الآن للحكم المدني الديمقراطي الذي يتحرك من خلفية إسلامية. أما الأنظمة العربية فإنها تدعي الديمقراطية لكنها لا تطبقها أصلًا وكانت تتعامل مع الديمقراطية باعتبارها ديكورًا للحكم فحسب.(١)

أما التجارب الإسلامية فى العصر الحديث التى وصل فيها الإسلاميون إلى سدة الحكم، مثل أفغانستان وإيران والسودان، فيرى الخشت أنها لم تتخذ من الإسلام الصحيح مرجعية حقيقية، بل نتجت هذه الحكومات كرد فعل على الماضى السلطوى لتلك البلدان وحاضرها، وهذه النماذج لا تقرّب الإسلام من العالم. وأن أخشى ما يخشاه على الإسلام هو أن تتسبب بعض تيارات الإسلام السياسى فى زيادة الفجوة بين الإسلام والعالم، ذلك أن الإسلام هو النموذج المثالى وبعض تيارات الإسلام السياسى تطبقه بشكل خاطئ، وعلى التيار الإسلامى أن يستعيد القيم الأخلاقية الإسلامية فى العمل السياسى. فكل تجارب وصول الإسلاميين للحكم فى العصر الحديث لم تتخذ «الإسلام الصحيح» مرجعية.(٢)

ويفرق الخشت بين المصادر والمرجعيات، ففى الفكر الإسلامى المصادر الأساسية هى القرآن والسنة وهما مقدسان، لكن المرجعية تتشكل بحسب التأويل والفصل والمذهب وتتأثر بالأوضاع الاجتماعية والتاريخية وبالتالى فهى نسبية وليست مطلقة وعلوية مثل المصادر فالمرجعية متحركة وقابلة للإضافة باعتبار الزمان والمكان وبالتالى لابد وأن يتم التفريق بين النص وفهمنا له. فالثقافة الإسلامية عامل توحيد وإن اختلفت الرؤى والتيارات السياسية وأنظمة الحكم وهذه المراجعات باتت ضرورة فى ظل الحراك الفكرى والسياسى الذى تشهده المجتمعات العربية وظهور بعض التيارات الفكرية التى تظن أنها وحدها المخولة بالحديث باسم الإسلام فى حين أنه لا يمكن لأحد أن يدعى احتكار الفهم المطلق للإسلام. فإذا فرق المسلمون بين المصادر والمرجعيات وفهموا ما هو بشرى متغير وما هو إلهى ثابت لأمكن حل الصراع بين الفرقاء وقبول البعض بالبعض الآخر.(٣)

(1) http://www.elwatannews.com/news/details/158585/

(2) السابق.

(3) http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=1107024&eid=1085

الإسلام السياسي وأخطاء لا تغتفر:

يرى الخشت أن تيارات الإسلام السياسي قد ارتكبت أخطاء جسيمة عطلت الثورة حتى الآن عن إدراك أهدافها، ويكمن أول هذه الأخطاء في أن بعض تيارات الإسلام السياسي قد حولت الدين الأصلي إلى مؤسسة و«كهنوت» يركز على الطقوس والشعائر أكثر مما يركز على نقاء الضمير والفضيلة واتساق الظاهر والباطن، ويركز على الشكلى والسلطوى والقهرى أكثر مما يركز على الجوهرى والعقلى والإنسانى، وهذا قدر كل دين، عندما ينسى أتباعه فى عصور الانحلال والتراجع الطبيعة الأصلية والمقصد الحقيقي له، ولهذا نجد أن الرسول ﷺ كان يدرك خطر تحول الدين عن أصله إلى شكليات، ويخشى من البدع التى تفقد الدين جوهره وتحول فيه الوسائل إلى غايات، والنوافل إلى فروض، والشكليات إلى جوهريات، والفروع إلى أصول، وأن تجزيره كان من البدع فى مجال العبادات، وليس من الإبداع الإنسانى فى مجال الحياة. ويكمن ثاني هذه الأخطاء في الرجوع عن الوعود وتبرير الأخطاء؛ فعندما تخلف الوعد فأنت تفقد مصداقيتك عند الأطراف السياسية الأخرى، وبالتالى يستحيل الجلوس إلى مائدة الحوار؛ لأنها تحتاج قدرًا من الثقة بين القوى السياسية. والمشروع الذى يحمله التيار الإسلامى أخلاقى فى المقام الأول وبالتالى عند وصولهم للحكم أصبحت الأخلاق مرتبطة بالسياسة، وكان لا بد أن يظهر هذا الارتباط من خلال الممارسة، وعندما تبرر خطأ معينًا فإنك تفتح الباب لتبرير أى خطأ بعد ذلك. ويتأسس الخطأ الثالث على تمكين أهل الثقة واستبعاد أهل الكفاءة، وهو ما يتضح في اختيارات التيار الحاكم لكل شاغلي المناصب الرئيسية في الدولة، حتى وصل الأمر إلى أن من يكتب خطابات الرئيس هم مجموعة من الهواة، فلا متخصصين ولا صحفيين كبار أوكتاب وأصحاب خبرات رغم أن الخطابات السياسية لابد أن يكون لها مواءمات سياسية وتشتمل على معلومات دقيقة. ويرى الخشت أن السبب في ذلك هو التحول السريع من العمل السري إلى العلني، خاصة أن آليات وتكتيكات العمل تحت الأرض تختلف عن العمل فوق الأرض. كما أن البقاء في السجون لفترات طويلة أثر بشكل كبير جدا على طريقة التفكير في الآخر، وتسبب في سيطرة روح الريبة والتشكك والتوجس.[1]

أما الخطأ الرابع وهو يجمع التيارين الديني والمدني معا فهو تقسيم العالم إلى عالمين: عالم أبيض وعالم أسود، عالم الكفر وعالم الإيمان، عالم الحق وعالم الباطل.. ذلك أن السياسة تدور فقط حول فكرة المصالح، ودور السياسى أن يفكر فى مصالح الشعب

(1) http://www.elwatannews.com/news/details/158585/

والأمة، وجودًا وعدمًا. أما فكرة الاستئثار بالحقيقة أو زعم امتلاكها، فهذا أخطر ما يهدد مستقبل مصر؛ حيث ينظر التيار الإسلامى إلى أنصار التيار المدنى على اعتبار أنهم «كفار»، وينظر التيار المدنى إلى أنصار التيار الإسلامى على اعتبار أنهم «متعصبون»[1].

ونتيجة لهذه الأخطاء وغيرها، يرى الخشت إننا وبعد عامين من الثورة نعيش حالة من العدمية، والفوضى غير الخلاقة، ونحن على حافة الانهيار الاقتصادى، وهناك مؤشرات متعددة تشير إلى احتمالية قيام صراعات مسلحة داخل مصر، وبوادرها ظهرت بعد العجز عن الوصول إلى حلول عبر الحوار. ذلك أن التيار الإسلامي قد افتقد الخبرة في الإدارة، فضلًا عن عجزه عن إحداث توافق وطني مع باقي القوى السياسية، فالإسلام السياسي مثله مثل التيارات السياسية الأخرى، يفكر بعقلية امتلاك الحقيقة المطلقة، وهي للأسف عقلية الشعب العربى بشكل عام، وليس الإسلام السياسي فقط، فالعقل السياسي المصرى يفكر بالآليات نفسها - سواء كان دينيًا أم مدنيًا، إنه عملة واحدة لها وجهان: أحدهما دينى، والآخر علماني، بل وفي حال وجود التيار المدنى في السلطة ستتكرر المشكلات نفسها، لأن الفكر واحد، وهو الإقصاء والإبعاد وانقطاع جسور الحوار الوطنى الفعال وسياسة المغالبة لا المشاركة.[2]

الدستور الذي كان يجب أن............

إن ما كنا نحتاجه لتحقيق أهداف الثورة وإقرار الحريات ومنع ظهور ديكتاتوريات جديدة هو وجود دستور يحفظ التوازن بين السلطات وبين أفراد الشعب، دستور يقوم على مبدأ المواطنة والمساواة في الحقوق والواجبات واحترام إرادة الناخبين وتحديد سلطة زمنية للحكم غير قابلة للتمديد تحت أي ظرف من الظروف، دستور يجمع بين النظام الرئاسي والنظام البرلماني كي لا يستأثر الحاكم بكل السلطات، فالسلطة المطلقة مفسدة مطلقة، إضافة إلى وجود برلمان منتخب ومعبر عن كل شرائح المجتمع وضرورة وعي الشعب بحقوقه والمطالبة بها. دستور يرسخ مبدأ الفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، ويمنع تغول السلطات بعضها علي بعض والعمل علي التوزيع المنتظم للسلطات وجعلها في دوائر منفصلة ومتمايزة، فلاسبيل إلي تحقيق العدالة القانونية والمساواة المستنيرة والقضاء علي التمييز والتفرقة ومراكز القوة وضمان الحريات العامة وترسيخ الطابع السلمي والحضاري للصراع؛ إلا بسيادة

(1) السابق.

(2) السابق.

مبدأ الفصل بين السلطات ضمانا لفاعلية الديمقراطية. دستور يحد من هيمنة الدولة علي كل القطاعات؛ فالدولة إذا كان لديها الحرص علي أن يكون لها وجود في كل مكان، فسوف لا توجد في أي مكان. دستور يدعم استقلال القضاء كفريضة واجبة. دستور يؤكد أن السلطة ذات السيادة هي السلطة التشريعية، لأنها الإرادة الجماعية الموحدة للشعب التي تضع القوانين، وبالتالي فعندما يطيعها المواطن فإنه يطيع الإرادة العامة. لكن حالة الاستقطاب الحاد والريبة والشك بين التيارين الديني والمدني قد دفعت التيار الإسلامي إلى التعجل بإصدار دستور غير متوافق عليه عمق حالة الانقسام التي يعانيها الشارع المصري، وبدلا من أن يصبح يوم الاستفتاء على الدستور يوم عيد لكل المصريين ويوم لاستعادة روح الثورة والتضامن ويوم يدشن لبداية عهد جديد، أصبح هذا اليوم هو يوم التعصب والتخوين والنزاع، يوم يؤشر للعجز عن الحوار واستخدام العنف كوسيلة غير مشروعة سياسيًا وأخلاقيًا تعبر عن عجز من يلجأ إليها، وعجز من ألجأه إليها، يوم يعود بنا إلى الخلف وليس إلى الأمام باعتبار أن العنف شريعة الغاب وليس شريعة الدولة الحديثة، إنه يوم انتكاسة الثورة المصرية.(1)

حتى الثقافة تدفع الثمن:

ولم تنعكس حالة الاستقطاب الديني - المدني سلبا على النواحي الساسية والاقتصادية فحسب بل تعدتها إلى المجال الثقافي. فكثير من الأزمات الثقافية التي تصورنا أنها عقب ٢٥ يناير ستجد طريقها للحل لا تزال حتى الآن أشبه بحجر كئود لا يتفتت، والمؤلم أنه يتضخم بمرور الوقت ملقيا بظلال سلبية كئيبة علي كل جوانب حياتنا. فمع الأسف، لا تزال إشكاليات العمل الثقافي وكل عناصره المؤثرة المتمثلة في الإعلام والتعليم، علي حالها إن لم تكن في وضع أسوأ، سواء علي مستوي التنظيم المؤسسي أو مستوي تحديد ووضوح الهدف وآليات التنفيذ، فمازال شبح عجز تمويل الأنشطة الثقافية يطارد العاملين في الحقل الثقافي ولا تزال قصور الثقافة تعاني مشكلاتها الأزلية ومعظم المسارح أبوابها مغلقة، ولا نزال نعيش نفس أجواء قضايا حرية التعبير، التي سبق وأن قتلت بحثا وكان من المفترض أنها حسمت.. وعلي الجانب الموازي تطالعنا إشكاليات المضمون الإعلامي وتذبذب بوصلته سعيا وراء رفع نسب المشاهدة والإعلانات، وتفضيل أهل الثقة علي أهل الكفاءة، ولو أدي الأمر للترويج لتيار أو فكرة بعينها علي حساب التيارات والأفكار الأخري أو التكريس لمفاهيم تؤجج نيران الفرقة والانقسام

(1) http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=328205

بين أبناء الوطن الواحد، فإذا انتقلنا للتعليم الذي كان من المنتظر أن يكون نقطة الانطلاق والتحول تباغتنا خيبة أمل الطلاب وتصريحات تشير إلي استمرار حشو عقول أجيال من المصريين بمواد ومناهج تعليمية تتأرجح بين القديم والجديد، وتحاول استيراد تجارب أجنبية لا علاقة لها بمعطيات الواقع المصري أو تسعي لاختزال المعرفة في عدة مهارات للتأهيل لسوق العمل، تلك الرؤية التي تتجاهل أن عصر ثورة المعلومات والاتصالات قد شكل مجتمعا جديدا، يعتمد اقتصاده علي المعرفة وتوجيه انتاج المعلومة وابتكارها، وتغفل أن المعرفة بمفهومها الواسع والقدرة التنافسية في انتاجها ونشرها علي مستوي العالم قد أصبحت الضمان لاستقرار أي مجتمع وبقائه في المقدمة، كما أنها تتناسي أن مفهوم الأمية الذي يحتفل العالم بيوم مقاومتها في شهر سبتمبر من كل عام قد خرج من عباءة أمية القراءة والكتابة والجهل بالكمبيوتر ليطرح قضية الأمية المعرفية[1].

من ثم يشدد الخشت على مفهوم وحدة المعرفة والجمع بين دراسة العلوم التطبيقية والطبيعية والانسانية كضرورة ملحة من أجل تشكيل اسلوب للتفكير العلمي، فأساليب التفكير لا تعلمها كتب الطب أو الهندسة، بل العلوم الانسانية التي لا تزال مادة مناهج البحث العلمي وطرق التفكير جزءا متأصلا في بنيانها، ويفرق بين المعلومة والعلم، فالمعلومة لا تصنع عالما ولكن يمكن أن تصنع شريط كاسيت أو فيديو أو كتابا، لكن الذي يصنع العالم هو طريقة التفكير العلمي، وتلك الطريقة لها خطوات وأساليب لابد من تعلمها، ومن ثم يمكننا القول إن لدينا معلومات لا علماء وإننا لا نزال نعتمد علي علم ومعلومة الآخر. وتتجلي أهمية العملية التعليمية في عملية صياغة الثقافة المجتمعية ومنظومة القيم الضابطة للتفاعل الاجتماعي في عبارات د.مجدي حجازي أستاذ علم الاجتماع السياسي بجامعة القاهرة إذ يقول إذا تأملنا بناء الثقافة من الداخل نجده يتشكل من مكونات أساسية، أولها منظومة القيم الوجدانية، وهي تشكل القاعدة المعنوية التي يستوعبها الفرد من خلال التنشئة الاجتماعية التي تتم في الأسرة، ثم من المدرسة والإعلام بعد ذلك، وتتمثل الوظيفة الأساسية لمنظومة القيم الوجدانية في كونها تربط الشخص بموضوعات بيئته التي ينشأ فيها عاطفيا ووجدانيا، كالارتباط بالأم والوطن والأسرة والعلم رمز الوطن، ومن شأن هذه القيم أن تؤسس قاعدة انتماء الشخص لمرجعيته الاجتماعية والوطنية، منذ الصغر وبصورة تلقائية، ويتشكل المكون الثاني من

(1) http://www.ahram.org.eg/archive/Culture-world/News/173892.aspx

منظومة القيم الإدراكية التي تتشكل من المعارف الحديثة التي يتعلمها الإنسان من المدرسة وحتي الجامعة، وتتميز القيم الإدراكية بكونها ليست من طبيعة عاطفية كالقيم الوجدانية، ومن شأنها أن تقوي الجانب العقلاني في الإنسان، والمكون الثالث هو مجموعة القيم التفضيلية، وهي القيم التي تشكل مرجعية الإنسان في الاختيار والمفاضلة بين الموضوعات. من هنا يتضح الدور الأساسي الذي تلعبه المنظومة الثقافية (التي تعد الأسرة والمدرسة والإعلام محاور أساسية فيها) في عملية الضبط الاجتماعي والنهوض بالمجتمع، الأكثر من ذلك أن هذا المنظور يمكن ان يفسر أسباب التحولات التي طرأت علي المجتمع المصري وباتت تهدد وسطيته وقيمه العميقة الجذور، ففي ظل واقع همش الثقافة وفرغ التعليم من مضمونه وإعلام أعلي من شأن القيم المادية والسطحية والتفاهات عشنا تحولات مثلت انحرافا في السمات المعروفة للشخصية المصرية، وظهرت جليا في أسلوب التعامل مع الأزمات وفي استشراء السلبية والميل للاغتراب وتغليب المنفعة الفردية علي المصلحة العامة وتراجع قيم اتقان العمل القيم التي تحكم العلاقات الاجتماعية. ولأن التاريخ يؤكد أن المنظومة الثقافية المصرية بكل أضلاعها كانت السلاح الأمضي في كل معارك التنوير ومكافحة الجهل والخرافة والعادات الاجتماعية الضارة، فقد كان من المنتظر أن يبدأ التحول الايجابي بحل مشكلات الأجهزة الثقافية ومنظومة التعليم والإعلام، تفاديا لتكرار أخطاء الماضي ولإعداد أجيال مبدعة قادرة علي انتاج ثقافة معرفية وتفادي استهلاك علم يحدد الآخرون شروط تلقيه وتوظيفه.[1]

الثورة في مهب الريح بين الشك والتخبط:

لا شك أن مؤسسات الدولة جميعها في حاجة للإصلاح، لكن المشكلة تكمن في خوف الجميع من نوايا الجميع، وعدم ثقة الفصائل السياسية في بعضها البعض، وصارت نظرية المؤامرة هى الحاكمة للمشهد السياسي. ففى البداية كان التصويت على بعض مواد دستور ٧١، ثم كأن التصويت لم يكن، وتم اصدار اعلان دستورى انتهى بالإلغاء، ثم تكوين الجمعية التأسيسية للدستور وتم حلها، ثم إعادة تكوينها ومنع المحمكة الدستورية من إعادة حلها، وانتخب الشعب المصرى رئيسا للجمهورية بعد ثورة ٢٥ يناير، ويسعى الآن لإسقاطه، وما يحدث على مستوى القوى السياسية يحدث على مستوى الشعب، حيث يتم رفع الاشغالات ثم تعود فى اليوم التالى. فجميع القوى السياسية والنخب تتخبط وتعود

(1) السابق.

دائما الى نقطة الصفر، لأن خيار الجميع هو خيار شمشون: علىّ وعلى أعدائى.(1) ويرى الخشت أن أحد أسباب فشلنا هو اختيار لحظة لا تلائمنا من تاريخ الإسلام حيث أن اللحظة التى يتم فيها استدعاء الإسلام الآن هى لحظة أبى بكر الصديق لحظة حروب الردة والصراع والانشقاق، من هنا تختنق الجميع حول مصالح شخصية أو حزبية أو فئوية والنتيجة وهى خسارة مصر وخسارة الجميع».(2)

الثورة ولحظة أمل ليتنا نتذكرها :

أما البديل الذى يطرحه الخشت فهو استعادة لحظة المصالحة والمشاركة بين الجميع وهى لحظة الرسول فى بناء الدولة عندما دخل المدينة، فى مصالحته بين العدوين اللدودين: الأوس والخزرج. فالمصالحة كانت هى الخطوة الأولى، بين المهاجرين والأنصار والمسلمين واليهود والمسيحيين، وهذا ما حدث عند توقيع أول دستور فى التاريخ يعنى صحيفة المدينة حيث النص على أن الجميع أمة واحدة. فلقد نصت صحيفة المدينة على أن المسلمين وغيرهم من أهل المدينة يشكلون أمة واحدة وفى إطار هذه الأمة الواحدة لكل طائفة حرية الاعتقاد وحق الملكية وحق الحماية وحق المراقبة والمساءلة وإبداء الرأى. فى المدينة المنورة لم تحدد العلاقات على أساس القهر كما هو سائد فى المجتمعات القبلية أو الأبوية أو الطبقية وإنما تحددت العلاقات على أساس عقد اجتماعى. حيث تعكس صحيفة المدينة شكلا متقدما من أنماط التعايش القائم على التعددية والتنوع فى إطار من المساواة والعدالة وحق المواطنة الكاملة لأهل الطوائف غير الاسلامية الذين يعيشون فى إطار المجتمع الإسلامى دون أى نوع من التمييز، فالحقوق التى يقدمها العقد الاجتماعى فى «صحيفة المدينة» هى حفظ الدماء والأموال وحماية الحياة الشخصية والحرمات وحرية العقيدة والمواطنة والمساواة والإدارة السلمية والتعددية وإعمال القوانين الخاصة بكل ملة فى الشئون الدينية والأحوال الشخصية. فالمجتمع قام على أساس من عقد اجتماعى تقوم أسسه على الحق فى الحياة وحرية الاعتقاد وحق الملكية وحفظ النفس والحرمات وهى حقوق تولد مع الإنسان ولا يحق لأى إنسان آخر سحبها منه، ومن ثم فهى ليست موضعا للجدل أو التفاوض. وفى علم الفقه اللاحق تم التعبير عنها بالضرورات الخمس: النفس والدين والمال والعرض والعقل». ولم تكن

(1) http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=328205

(2) http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=1107024&eid=1085

«صحيفة المدينة» صحيفة حقوق فقط بل صحيفة واجبات أيضا. قال ابن إسحاق: وكتب رسول الله كتابا بين المهاجرين والأنصار دعا فيه يهودا وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم واشترط عليهم واجبات مثل واجب الدفاع المشترك والتضامن الاجتماعى والالتزام بقوانين الدولة ولا يوجد فى هذا العقد ما يسمى بالحق الإلهى للملوك والحكام لأن الله خلق الناس سواسية والله خلق الإنسان حرا وأعطاه العقل القادر على التمييز ومنحه الإرادة والقدرة على الاختيار. هكذا كانت لحظة بناء الدولة، لكن أين منا الآن من كل مراجعات العلماء والفقهاء وضبط النص بالفهم وأصول الفقه وفقه الأولويات والمآلات والعواقب والقياس، ومما جاء من صحيفة المدينة: أول دساتير التاريخ؟[1] .!

لقد حرص الرسول ﷺ خلال مراحل بناء الدولة على التوافق الوطنى بين كل الطوائف، سواء التوافق بين المسلمين والمسلمين مثل المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار أو المؤاخاة بين الأوس والخزرج، والتوافق بين المسلمين وغير المسلمين. وعند فتح مكة رغم أنه كان منتصرًا، فقد أعلى من قدر أعدائه؛ حيث قال: من دخل داره فهو آمن ومن دخل دار أبى سفيان فهو آمن، رغم أنه كان العدو اللدود للرسول، صلى الله عليه وسلم، وكان يتزعم الجيوش المحاربة للمسلمين ولم يكن قد حسُن إسلامه بعد .[2]

ولم يكن التسامح فقط هو الذى دفع الرسول ﷺ لذلك، وإنما كان الصالح العام؛ لأنه يعلم أن استقرار الدولة الإسلامية مرتبط بإرضاء جميع الأطراف بما فيها القوى المعارضة، وهو دليل على حكمته كرجل دولة يعلم أنه لن يستطيع بناء دولة إلا بتوافق المسلمين وغير المسلمين، ولم يقل أحد من الصحابة إن أبا سفيان كان «فلول» أو زعيمًا ل«الفلول»، رغم أنه كان زعيم المعارضة المسلحة.[3]

من هنا يحدد الخشت مشكلة تفكيرنا السياسي في عدم معرفة أدب الخلاف ولا أدب الهزيمة والانتصار، ويدعو إلى المصالحة الوطنية والخروج من الدوامة السياسية وفق أجندة وأليات محددة، في مؤتمر يجمع القوى السياسية، يتم فيه: توقيع ميثاق شرف سياسى للعمل على أساسه، وتحديد المناطق المشتركة، والبداية في وضع خارطة عمل

(1) السابق.

(2) السابق.

(3) http://www.elwatannews.com/news/details/158585

لتنفيذها، وتعديل الدستور حتى يكون محل إجماع وطنى، وسيادة دولة القانون، وتشكيل حكومة تجمع بين الكفاءات وائتلاف القوى الوطنية، والاتفاق على إشراك الكفاءات المهنية من القوى الوطنية المختلفة في إعادة بناء الدولة، ولا يكون هذا بالكلام والتطمين، بل بإعطاء مناصب تنفيذية في مختلف القطاعات، لا طريقة تطييب الخاطر والترضية، بل يكون المعيار هو الكفاءة وسابق الخبرة.[١]

بالإضافة إلى وضع أجندة جديدة للصراع، فبدلًا من الصراع حول السلطة، يكون التنافس حول أجندة مصالح الناس: قضايا الفقر، والبطالة، والطاقة، ومشاكل المرور، والأمن الداخلى والخارجى، الذى أصبح مهددًا هو الآخر، ورغيف العيش، وتدنى الخدمات الصحية، وقضايا تحديث التعليم. مؤكدا على حاجة البلاد لفكر جديد خارج مناطق الصراع التى أنهكت الجميع، فكر يكسب فيه الجميع ويشعر كل طرف بأنه شريك فى مستقبل البلاد .[2]

وإذا كانت الديمقراطية المزيفة وتغول السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية علي بعضها البعض والفساد في كل القطاعات وانتشار الفقر بمعدلات غير مسبوقة وضعف المجتمع المدني وثقافة التواكل والمركزية البيروقراطية هي أهم تحديات الثورة المصرية وفقا للخشت، فإنه يؤكد أنه يمكن التغلب علي هذه التحديات بآليات محددة بعيدا عن الشعارات الرنانة والاقوال الحماسية التي تدغدغ أحلام الجماهير بلا أفعال علي أرض الواقع فحل مشاكل ممارسة الديمقراطية لا يكون إلا بمزيد من الديمقراطية وتكريس مبدأ الفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، والمساواة بين المواطنين، والقضاء علي التمييز ومراكز القوي، وتدعيم سلطة القضاء المستقلة واتخاذ كافة التدابير المضادة للفساد والرشوة والمحسوبية والسمسرة الادارية والتهرب الضريبي وإهدار أموال الدولة لأن الخروج من الازمة الاقتصادية يتوقف علي الشفافية وتوفر الادارة الرشيدة للشركات والتطبيق الصارم للقانون لمواجهة الفساد في كل القطاعات، وقيام الحكومة بانتهاج سياسات عملية لمواجهة الفقر مع ضرورة أن يتجه الاصلاح

---

(1) برنامج مصر تقرر على فضائية الحياة ٢ متاح اليكترونيا على
http://gate.ahram.org.eg/News/174413.aspx

(2) http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=328205

الدستوري نحو مزيد من تأكيد حقوق المواطن ومزيد من الشفافية والقيام باجراءات عملية ضد البيروقراطية والروتين، وضرورة عمل شراكة حقيقية بين الحكومة والمجتمع المدنى وتبادل الرقابة والنقد والدعم والحماية. (1)

الإسلام والعقلانية: تصحيح مفاهيم:

وإذا كان الطرف العلماني يحتكر الحديث باسم العقلانية والاستنارة والحوار وقبول الآخر ويتهم خصومه بالرجعية والظلامية والدوجماطيقية بل والتمسك بالخرافة.. ويتهم الفريق المدافع عن الدين معارضيه بالاستهانة بالغيب والوحي وتقديم العقل على النص. فإن الخشت يرى أن هذا الجدل يحتاج لكسر حلقته المفرغة، وأن مفهوم العقلانية المختطف من فريق والمضطهد من فريق آخر يحتاج لاستنقاذ. وتكون البداية بتحليل فلسفي عميق لتاريخ مفهوم العقلانية وتحريره من العلمانية. وبيان أنها ليست ملكا خالصا لها دون سائر الفرق. فالعقلانية ليست مذهبا مغلقا يضم فريقا من الأنصار مثلما الحال مع الماركسية أو الوجودية أو الليبرالية مثلا. بل هي نزعة ومنهج في التفكير تنحو

(1) http://cu.edu.eg/ar/page.php?pg =newsFront/newsDetails.php&newsId=528 وأيضا:
http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=783856

* ففي مؤلفه «المجتمع المدني عند هيجل»، الصادر عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١، والذي يعد أول دراسة عربية باللغة العربية عن المجتمع المدني عند هيجل، يحلل الخشت بمنهجية علمية صارمة التصور الهيجلي للمجتمع المدني، ويفحص أسسه وأركانه وبنيته وعناصره ومراميه، في إطار الظروف التاريخية التي واكبته، ساعيا إلى تقديم وجهة نظر حرة وناقدة للأفكار الهيجلية لا سيما في الجوانب ذات الطابع الشمولي. كما يكشف عن المغالطات التي تقع فيها الأنظمة الشمولية المتطرفة، وكذلك يكشف مغالطات الأنظمة الليبرالية الجذرية.

وقد تتبع المؤلف تطور مفهوم المجتمع المدني، وسبل إزالة الانقسام في المجتمع المدني. كما وقف عند قضية العولمة، وعلاقتها بالمجتمع المدني. ثم عالج مفهوم السلطة العامة والنقابة، وقدم تفسيرا علميا لظاهرة الفقر وظاهرة الاستعمار.......ألخ.

وحيث سعى الخشت في الأخير إلى تقديم رؤية بديلة للرؤية الهيجلية يمكن تطبيقها في عالمنا العربي والإسلامي وذلك من خلال نقد مفهوم المجتمع المدني عند أهل اليسار وأهل اليمين، وحيث ينطوي هذا الكتاب على رؤية فلسفية عميقة مؤسسة على منهج محكم.

إليه طوائف من المفكرين والفلاسفة، بل وطائفة من الأصوليين والفقهاء والمفسرين داخل منظوماتهم ومذاهبهم الفكرية أو الفلسفية أو الشرعية. مولين العقل مكانة محورية سواء في نظرية المعرفة أو في فهم العالم أو في حالة الفلسفة والفقه الإسلامي في تحكيم العقل في فهم الشرع والوحي وتنزيله وتطبيق السنة وتأصيل بعدهما الإنساني والاجتماعي لتحقيق مصالح الناس، وتحويلهما من وراء سياقهما التاريخي إلي قلب الواقع المتغير. فالإسلام يرفض العقلانية المتعصبة للملحدين وغيرهم من الذين جعلوا العقل معصوما لا يخطئ، ومن الذين أنكروا مصادر معرفية أخري. كما يرفض موقف الذين يتسرعون برفض العقائد الدينية استنادا إلي عقل ظني، أو الذين يتسرعون بتأويل العقيدة لتوافق آراء غير يقينية، أو الذين يعتبرون العقل هو الوسيلة الوحيد لمعرفة الحقيقة المطلقة. وفي الوقت نفسه يرفض موقف الذين لا يستخدمون عقولهم ويشبههم بالبهائم. فالتياران الإسلامي والعلماني علي حد سواء يقعان في إشكالية الاستئثار بالحقيقة أو زعم امتلاك الحقيقة. وهذا أخطر ما يكون علي مستقبل مصر. من ثم فقد آن الأوان لتحرير العقلانية من التيارات التي تحتكرها. فليست هي بأي حال مقترنة اقترانا ضروريا بها وجودا وعدما. بل هي سمة للموقف العقلاني سواء انطلق من الواقع أو آمن بالدين.[1]

إن الإسلام لا يرفض العقلانية بكل أنواعها ومستوياتها. إنه فقط يرفض العقلانية الجذرية أو العقلانية الأصولية إذا جاز التعبير والتي ترفض أي مصدر للمعرفة غير العقل. لكنه يدعو إلي التعقل المبني علي برهنة محكمة كمرحلة من مراحل التفكير من أجل الوصول إلي الحقيقة. ويتجلي هذا بوضوح في دعوة القرآن الكريم للتفكر ومخاطبته لأهل العقول. والقرآن نفسه قد سلك طريقة البرهنة المباشرة. حتى أن كثيرا من علماء أصول الفقه الإسلامي الذين يراعون في تفكيرهم المصالح المرسلة والضرورات والاستحسان وظروف العصر قد رفضوا الفكر المغلق المتطرف، ومن أكبر النماذج الفقهية البارزة لمناهضة ورفض الافكار المنغلقة الإمام الشافعي الذي اختلف مذهبه الفقهي في مصر عن مذهبه القديم في العراق. ومن بين أسباب هذا الاختلاف مراعاة ظروف الزمان والمكان.[2]

(1) http://www.masress.com/akidaty/1305070600

(2) السابق.

الخلافة الإسلامية بآليات القرن الحادي والعشرين:

إن الحلم باتحاد الدول العربية أو الإسلامية حلم مشروع، لكن الحقيقة المرة هى أن من يتحدثون عن الخلافة الإسلامية واهمون ويعيشون خارج التاريخ والجغرافيا، لأن طبيعة تكوين الدولة الوطنية الحديثة والخريطة السياسية العالمية، تختلف عن العالم القديم والعصور الوسطى، ولذلك من يتحدث عن الخلافة يعيش خارج التاريخ، لأن أدوات وأسباب قيام الخلافة غير ممكنة الآن. إذ علينا أن نسعى لنوع مختلف من الاتحاد، نوع يجاري العصر وطبيعة العلاقات الحالية بين الدول، نوع من الاتحاد على غرار الاتحاد الأوروبي يحترم الخصوصية السياسية والاقتصادية والثقافية للدولة الوطنية، لكنه في نفس الوقت يراعي المصالح المشتركة، نوع من الاتحاد لا يقوم على فكرة السمع والطاعة بل يقوم على آليات الدولة الحديثة في الشفافية والرقابة والمحاسبة وقبل ذلك كله المواطنة.[1]

وإذا كان هناك تيار متشدد يرغب في إبعاد الإسلام عن الحياة، وتيار متشدد آخر يرغب في تطبيق فهمه الخاص للنص على الآخرين، فإننا نرى أن كلاهما خاطيء، ذلك

(1) http://www.almasryalyoum.com/node/1712101

* ففي مؤلفه «فلسفة المواطنة في عصر التنوير»، الصادر عن دار الثقافة العربية، القاهرة، عام ٢٠١٢ يقدم الخشت تحليلا دقيقا لمفهوم المواطنة وتطوره وسماته ككائن حي له ماضٍ وحاضر ومستقبل، ينشأ وينمو ويتطور، ويتراجع ويتقدم، ويقوى ويضعف، ويتداخل ويتخارج مع مفاهيم أخرى ..إلخ، دون أي اقتطاع للمفهوم من وضعيته التاريخية، وجذوره، وما آل إليه حتى اللحظة الراهنة. فلا يمكن فهم واقع مرحلة بعينها دون معرفة ماضيها ومستقبلها.

حيث يجيب الخشت على أسئلة بالغة الأهمية، من قبيل: كيف كانت فكرة المواطنة جزءا من منظومة فكرية تجديدية ونظام عقلي عام يتميز به عصر الحداثة؟ وهل يمكن قيام مجتمع مدني بدون مواطنة؟ بل هل يمكن أن نتحدث عن مواطنة بدون ديمقراطية؟ وإلى أي حد يعد المجتمع المدني والديمقراطية والفصل بين السلطات ثلاثية متلازمة لابد منها لتحقيق المواطنة؟ وكيف تجلى هذا التلازم في عصر التنوير؟ بل كيف نشأ قبل ذلك في عصر العقل؟ وما أثر هذا التلازم في التطور العام للفكر السياسي الغربي؟

كما يبين كيف يعد مفهوم المواطنة نقطة الارتكاز في التحول نحو الدولة الحديثة، وكيف لا يمكن السير قدما في إعادة بناء الدولة المصرية، والجمهورية الثانية، دون تأسيس واضح للمواطنة كمفهوم وممارسة، فلا قيمة لمفهوم غير ذي علاقة بالواقع، ولا قيمة لأية أفكار تحلق خارج التاريخ.

أن الإسلام لا يضع نظريات محددة في الاقتصاد أو السياسة أو العلم أو حتى الفقه بل يضع إطارا عاما للسياسة والاقتصاد والعلم والفقه ويمنح البشر حق الاجتهاد والإبداع في كافة المجالات شريطة الالتزام بهذا الإطار.

خاتمـــة:

عبر مقالاته السياسية المتنوعة ولقاءاته التليفزيونية المتعددة حلل الخشت مراحل تطور الثورة المصرية، من المرحلة الأولى، مرحلة البراءة والتوحد والتضامن ووحدة الهدف، إلى مراحل الصراع على الغنائم بداية من استفتاء التاسع عشر من مارس ٢٠١١ والذي تبلورت فيه ملامح الصراع والاستقطاب المستقبلي الذي سوف يسيطر على المجتمع في المستقبل، مرورا بالصراع على مقاعد مجلس الشعب والطريق المعوج الذي فرض على الثورة المصرية أن تسير فيه، ثم ما كشف عنه هذا المجلس من صراع فكري ورغبات في التمكين والسيطرة، وصولا إلى الجمعية غير التوافقية التي صاغت دستورا عمق الانقسامات والشكوك بين الجميع، ثم مرحلة انتخاب الرئيس والتي أشرت لدخول الصراع مرحلة جديدة، فقد استعاد النظام السابق حيويته وبرز كمنافس سياسي قوي، ليصبح الصراع ثلاثي الأبعاد، بمعنى أنه أصبح يمثل ثلاث قوى: النظام القديم، والقوى الثورية بمستوييها: القوى الثورية ذات المرجعية الدينية، والقوى الثورية ذات المرجعية المدنية، وحيث جاءت مرحلة الإعادة بأمل جديد في توحد القوى الثورية. لكن سرعان ما تبدد هذا الأمل شيئا فشيئا مع قرارات النظام الجديد في الشكل، القديم في المضمون. ثم كان الإعلان الدستوري في الحادي والعشرين من نوفمبر ٢٠١٢ الذي عبر بشكل تام عن الطلاق البائن بين شركاء الثورة.

والآن نحن أمام نظام يسعى إلى الغلبة والتمكين، يسعى إلى السيطرة على كل مؤسسات الدولة، يقرب أهل الثقة ويستبعد أهل الكفاءة، يشوه كل من ينتقده، نظام عقيم منغلق على نفسه يقوم على السمع والطاعة، بينما يقف على الجانب الآخر من الطريق أصدقاؤنا من التيار المدني منعزلون ومكتوفي الأيدي، لا حول لهم ولا قوة، لا يمكنهم التواصل مع الشارع واحتياجاته ولغته، كما لم يطوروا من أيديولوجياتهم للتوافق مع طبيعة المجتمع المصري، يعيشون في كوكب آخر لا تجدهم إلا في القنوات الفضائية يتحدثون بعبارات لا يفهمها حتى هم وكأنهم يتحدثون لمواطن من نوع مختلف وليس للشعب المصري الذي يعاني أغلبه من أمية، سواء أمية القراءة والكتابة، أو أمية المتعلمين باعتبار أن من تعلم في مجتمعنا قد تعلم في الغالب بشكل خاطيء عبر نظام تعليمي قائم

على السمع والطاعة، قول وأنا أقول وراك، نظام لا ينمي فكرا ولا يؤهل عقلا. شعب يعاني أغلبه من الفقر، شعب عاطفي يتأثر بالمظاهر، والدين هو أسهل الطرق لاستغلاله.

ووفقا لمنطق الواقع وما يحدث الآن على الساحة السياسية، فليس أمامنا في المستقبل سوى توقع أحد السيناريوهات الآتية:

- أن تقود السياسات الاقتصادية للنظام الحالي إلى إنهيار الوضع الاقتصادي وهنا يصبح الجيش هو البديل الجاهز للحكم، ونعود إلى أجواء ١٩٥٢ .
- أن تنجح الجماعة الحاكمة في السيطرة على مؤسسات الدولة لنؤسس دولة مغلقة على الطراز الإيراني، وهذا معناه أن تظل الجماعة في الحكم يتوارثونه فيما بينهم أبد الآبدين، مستخدمين كل آليات النظام السابق لكنها هذه المرة ستغلف بالغلاف الديني.
- أن تتكتل المعارضة والقوى الثورية الحقيقية وتتناسى خلافاتها وتتوحد وتشكل قوة واحدة تنجح في إسقاط النظام الحالي إما عبر الضغط الشعبي أو عبر الانتخابات شريطة أن تجهز بديلا حقيقيا لديه حلول واقعية قابلة للتطبيق.

أن تطور جماعة الإخوان من طريقة تفكيرها وتستوعب التيارات الأخرى وتستوعبها التيارات الأخرى ويتخلى كل طرف عن مشروعه الخاص من أجل مشروع الوطن، لنتخذ جميعا طريقا وسطا نؤسس من خلاله لدولة مدنية ذات مرجعية إسلامية على النسق الماليزي أو التركي.

الفصل الحادي عشر

الأخلاق وعلاقتها بالدين في منظومة الخشت الأخلاقية

د. نجلاء مصطفي*

لا شك أن للأخلاق أهميتها الكبيرة في حياة الإنسان بوجه عام، وذلك لأنها قيمة من القيم التي تحترم في الإنسان إنسانيته، والأخلاق أيا كان نوعها خيرا أو شرا تكون فطرية وغريزية في الإنسان، ويؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [سورة الشمس، الآية: ٧-٨].

وقد احتلت الأخلاق جانبا كبيرا من تأملات الفلاسفة منذ القدم، فوضعها أفلاطون في مرتبة أسمى من الحق والجمال، وذلك بجعله مثال الخير رئيسا لعالم المثل، وبمثابة الشمس التي تضيء العالم المعقول، واعتبرها مربية الإنسان بصفة عامة، وذلك لارتباطها الوثيق بالحياة العملية والمشكلات اليومية.

وقد وجه الخشت انتقادات حادة لفلسفات الأخلاق في عصر الحداثة؛ ويرى أنها لم تقدم أخلاق الحد الأدنى، ولم تقدم أيضا توضيحا للوسائل والآليات العملية التي يمكن أن توصل لتحقيق الخير، والتي تساعد الإنسان على أن يصير أخلاقيا، باستثناء بعض المحاولات في الأخلاق المهنية وأخلاق الأعمال التجارية في الآونة الأخيرة، ويبين الخشت أنها أخلاق مخصوصة بمجال معين لا بالأخلاق بعامة.

ويرى الخشت في نقده لفلسفات أخلاق عصر الحداثة أنها لم توضح الشروط الأولية لأخلاق الحد الأدنى، أي الشروط التي لابد من توافرها والتي بدونها لا يمكن ممارسة أخلاقيات يجمع عليها الناس، فمثلما لا يمكن الزراعة الجيدة بدون مناخ وأرض خصبة، فكذلك لا يمكن ممارسة أخلاق الحد الأدنى بدون الشروط القبلية. فبدون الشروط القبلية لا يمكن أن تكون هناك إمكانية لأن تكون فاضلا، وبدون هذه الشروط لن تكون هناك إمكانية لممارسة أخلاق الحد الأدنى. ويرى الخشت أنه إذا كان كانط قد تحدث عن

* مدرس علم الجمال بجامعة بنى سويف.

الشروط القبلية، فإنها كانت شروطا لأخلاق مثالية صارمة يصعب أن يلتقي عليها الناس؛ لأنها أخلاق تنوء بها الطبيعة الإنسانية رغم روعتها.

ويضرب الخشت فلسفات الأخلاق الحداثية في النقطة الجوهرية؛ إذ يراها لم تقدم الضمانات الدنيوية التي تكفل تطابق الفضيلة والسعادة، أي أن يكون الفضلاء سعداء، والأشرار تعساء، في هذه الحياة الدنيا. فهذه الفلسفات تركت مهمة إحداث التطابق إلى قوى غيبية أحيانا، ولم تعبأ بها أو تلتفت إليها أحيانا أخرى. وغرق أغلب فلاسفة الأخلاق في التأملات النظرية، وبعدوا عن الواقع والحياة الإيجابية، ولم يربطوا سعادة الفرد بسعادة المجتمع أو الإنسانية. وفضلوا السعادة الخاصة على السعادة العامة العادلة. كما أن فلسفات الأديان لم تقدم إلا الضمانات الأخروية التي تكفل تطابق الفضيلة والسعادة.

والخشت يرفض أيضا فلسفات الأخلاق القديمة، ويذهب إلى أنها استغرقت في بيان كيفية التمييز بين الخير والشر؛ وهذه مشكلة يعتبرها الخشت شكلية أكثر من اللازم، فالخير واضح بذاته والشر واضح بذاته، ويمكن معرفتها بالعقل المنطقي... لكن المشكلة تكمن في أننا نتحايل - أحيانا بوعي وأحيانا بدون وعي- من أجل تبرير أهوائنا ومصالحنا؛ فنعيد تفسير الخير والشر، لنقنع أنفسنا أو الآخرين بأن ما نفعله من شر هو خير!

وقد اهتم د. الخشت اهتماما كبيرا في فلسفته بالأخلاق بوصفها ببساطة تشير إلى الاحتجاج المتجدد ضد ما في الواقع من نقص وعدم كفاية، ورغبة مستمرة في تدعيم الواقع بالمثل الأعلى.

وقد انتبه د. الخشت إلى خطورة الدور الذي تلعبه الأخلاق في تغيير واقع الإنسان ومساعدته على أن يصير أخلاقيا، وعبر عن هذا الاهتمام في العديد من مؤلفاته مثل (الأخلاق وسلوكيات التقدم) وكتاب (المشترك بين الأديان والفلسفة).

وعندما يتحدث د. الخشت عن الأخلاق فإنه لا يعني بها مجرد دراسة العادات والفضائل البشرية، أو قواعد السلوك البشري أو دراسة الخير والشر فقط، بل يرى أن هذه الأمور التي شغلت فكر الفلاسفة في الفلسفات القديمة كانت أمورًا شكلية أكثر من اللازم، فالخير واضح بذاته والشر أيضا واضح بذاته ويمكن معرفتهما بالعقل المنطقي، لكن المشكلة تكمن في أننا نتحايل أحيانا بوعي أو بدون وعى،من أجل تبرير أهوائنا ومصالحنا فنعيد تفسير الخير والشر لنقنع أنفسنا أو الآخرين بأن ما نفعله من شر هو خير.

الأمر الذي أدى بدوره إلى ظهور اختلافات شديدة بين الفلاسفة،سواء في مجال الدين أو في مجال فلسفات الأخلاق بشأن القضايا الأخلاقية، وبالرغم من هذه الاختلافات إلا

أن د. الخشت يرى أن هناك أملا في التوصل إلى حد أدنى مشترك في هذا الخلاف، يكون بمثابة نقطة تقاطع أو منطقة وسطى تجتمع عليها الأديان وفلسفات الأخلاق،و يسمح بنشوء أخلاق الحد الأدنى.

ولعل هذا هو الدافع الأساسي وراء بحثه في العلاقة بين الدين والأخلاق، التي أسسها على التساؤل حول إمكانية وجود حد أدنى مشترك بينهما أم لا؟ والتي استعرضها في كتابه: «المشترك بين الأديان والفلسفة»، مستهلا الموضوع بطرح سؤال غاية في الأهمية عن طبيعة العلاقة بين الأخلاق كسلوك وكعلم بالدين؟

وفى هذا الإطار يرى أن الفلسفة لا تقدم لنا إجابة واحدة على هذا السؤال،وهذا الأمر لا يرجع إلى صعوبة السؤال بقدر ما يرجع إلى طبيعة الفلسفة ذاتها، فهي ليست كيانا واحدا بل مذاهب متعددة تختلف في رؤيتها للوجود والحياة، ومن ثم تختلف في رؤيتها للأخلاق وفى رؤيتها للدين وللعلاقة بينهما.

ويجمل د.الخشت هذه الاختلافات سواء في كتابه: «الأخلاق وسلوكيات التقدم» أو في كتابه: «المشترك بين الأديان والفلسفة» في خمس وجهات من النظر.

١- أن تكون العلاقة بين الأخلاق والدين علاقة استقلال، فيكون لكل منها ميدانه الخاص كما قال شافتسبري الذي رأى أن الأخلاق مستقلة عن الدين، وأن غير المؤمن بإمكانه أن يكون أخلاقيا، وأن الدين لا يؤدى بالضرورة إلى الأخلاق فهناك كثير من المؤمنين غير أخلاقيين بالمرة.

٢- وإما أن تكون العلاقة بين الدين والأخلاق علاقة تبعية الأخلاق للدين، حيث تستمد منه سلطتها، فالله وفقا لهذا الاتجاه هو مبدع كل القيم وهو الذي يضع المنهج الأخلاقي للبشر عبر رسالة إلهية يحملها الأنبياء والرسل.

٣- وإما أن تكون علاقة التبعية قائمة على تبعية الدين للأخلاق، فيكون الدين نابعًا منها ومُؤَسَّسًا عليها، وأى نظام دينى غير متطابق مع الأخلاق يكون غير جدير باسم الدين.

٤- وقد تكون العلاقة بينهما قائمة على توافق النتائج رغم اختلاف المنهج، فعلم الأخلاق يقوم على العقل واكتشاف الخير والشر الذاتيين في الفعل،بينما الدين يقوم على الوحي، ومع اختلاف المنهج فالاثنان يصلان إلى نفس الحقيقة.[1]

٥- وقد تكون العلاقة بينهما علاقة معارضة الأخلاق الحقيقية للدين كما يقول كارل

(1) محمد الخشت: المشترك بين الأديان والفلسفة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ،٢٠١٢ ، ص١٧.

ماركس الذي رأى أن الدين هو أفيون الشعوب؛ لأنه يكرس أخلاق الخنوع والطاعة والاستسلام وقبول الأمر الواقع، ولذلك رأى أن الإنسان لا بد أن يتحرر من الدين ومن عبودية الإله، فالدين لا يقدم إلا سعادة وهمية، وعلى الإنسان ألا يخضع إلا لما هو نابع من الطبيعة الإنسانية، فمعيار الحكم الأخلاقي هو مصالح الشعب وتحقيق الخير والسعادة للإنسانية والقضاء على الاغتراب.[١]

والسؤال الآن هو مع أي اتجاه تتفق الأخلاق عند د. الخشت أتتفق مع الدين كما قال توما الإكوينى أم تختلف معه كما قال كارل ماركس،هل تتبعه كما قال القديس أوغسطين أم يتبعها كما قال كانط؟

ولكن قبل الإجابة عن هذا السؤال أود أن أشير أولًا إلى أنه إذا كان الكلام السابق يؤكد على أن العلاقة بين الدين والأخلاق تتخذ خمسة أشكال، فإنني أختلف مع هذا الرأي وأرى أنها تأخذ شكلين أساسيين وهما: إما أن تكون العلاقة بينهما علاقة تبعية سواء كانت تبعية الدين للأخلاق أو تبعية الأخلاق للدين، وإما أن تكون علاقة انفصال واستقلال، أما بالنسبة لباقي أشكال العلاقة وخاصة الشكلين الرابع والخامس، فَإنني أرى بالنسبة للشكل الرابع والذي يقوم على توافق الأَخلاق والدين في النتائج واختلافهما في المنهج، أنه يعبر عن وصف لطبيعة أى علاقة يمكن أن تنشأ بين الدين والأخلاق، فهما غالبا يختلفان في المنهج وإن كانا يتفقان في الهدف أو النتيجة.

وبالنسبة للشكل الخامس والذي يقوم على معارضة الأخلاق الحقيقية للدين فإنني أرى أنه يدخل ضمن علاقة الانفصال والاستقلال، أليست المعارضة والاختلاف شكلًا من أشكال الاستقلال والانفصال؟

فالعلاقة إذن إما أن تكون علاقة اتصال قائم على التبعية أيا كان نوعها،وإما أن تكون العلاقة بينهما علاقة انفصال نابعة من الاعتراف بان لكل منهما ميدانه الخاص ومنهجه المختلف، وتاريخ الأخلاق نفسه يؤكد ذلك

فالحياة بأسرها كانت ومازالت قصة متصلة لتشابك الفكر الدينى مع الفكر والسلوك الأخلاقي أو قصة لانفصالهما أحيانا.

---

(١) محمد الخشت: المرجع السابق ص ٢٧، ٢٨.

فمنذ القدم والأخلاق ترتبط بالدين أشد الارتباط وآيةُ ذلك أن أي أخلاق جادة تبدأ من الدين، وهي لا ترتبط بدين معين، بل كل الأديان حفزت الإنسان أن يكون صاحب خلق كريم، فهناك علاقة قوية جدا جمعت بينهما منذ بدء الخليقة، فكلاهما فطري في الإنسان.

فالإنسان مفطور على الدين وذلك لأن الابتعاد عن الدين يؤدى به إلى حالة من التشتت الروحي أو التوزع النفسي، وهو أيضا مفطور على الأخلاق بنوعيها، خيرها وشرها، وهو لا يمتلك الحرية في أن تكون له مثل عليا أم لا، بل هو حر فقط في أن يختار لنفسه مثلًا أعلى معينًا يكون من شأنه أن يرفع نسبة الخير بداخله على نسبة الشر.

وعلى هذا الأساس أرى أن العلاقة بين الدين والأخلاق يمكن تلخيصها في شكلين فقط، إما علاقة اتصال قائم على التبعية أو علاقة انفصال واستقلال لكل منهما عن الآخر، وإن كنت غير مقتنعة أصلا بفكرة الانفصال المطلق للأخلاق عن الدين، أو انفصال الدين عن الأخلاق، وأرى أن الفصل التام بينهما يؤدى إلى هدم كليهما، فالضمير الأخلاقي في أعماقه يكون ضميرًا دينيًّا، والأخلاق في أبسط معانيها يمكن القول بأنها دين تحول إلى سلوك.

ولعل هذا هو الدافعَ الأساسي وراء التركيز على موضوع العلاقة بين الأخلاق والدين، بالإضافة إلى رغبتي في إلقاء الضوء على خطورة ذلك الانفصال الحاد بين الأخلاق والدين حاليا، من قبل بعض المتشددين دينيا الأمر الذي جعل البعض يظن أن أخلاق الإسلام لا تصلح لبناء مجتمع فاضل، فهي أخلاق تقوم على الكراهية للآخرين وحب إراقة الدماء وتغليب المصلحة الخاصة على المصلحة العامة.

والحقيقة أن الدين الإسلامي وأخلاقه بعيد كل البعد عن هذا الأمر، وآية ذلك أن الحضارة الإسلامية عندما قامت ارتكزت بشكل أساسي على أخلاق القرآن الكريم مثل قوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] وقوله تعالى: ﴿ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيۡنَكَ وَبَيۡنَهُۥ عَدَٰوَةٞ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٞ﴾ [فصلت: ٣٤]

وإذا كنا قد أكدنا على أن العلاقة بين الأخلاق والدين تتلخص في شكلين أساسيين إما اتصال أو انفصال، وبما أنني غير مقتنعة بفكرة الانفصال فسوف أركز المناقشة على علاقة الاتصال سواء كانت تبعية الدين للأخلاق أو تبعية الأخلاق للدين، كما يراها د. الخشت.

١- تبعية الدين للأخلاق:

يرى د. الخشت أن الدين في هذا الاتجاه نابع من الأخلاق ومؤسس عليها، وأن أي نظام ديني غير متطابق مع الأخلاق المطلقة لا يكون جديرا باسم الدين، وخير نموذج

لهذا الاتجاه هو كانط الذي أسس الدين على الأخلاق، ولم يرضَ بالطقوس والشعائر الموجودة في الأديان التاريخية (أي التي تخص شعبًا معينًا دون غيره) بديلًا عن الالتزام الخلقي، بل جعل العبادة الحقيقية كامنة في السلوك الأخلاقي القويم، النابع من الإرادة الحرة والتشريع الذاتي للعقل العمل[١].

وبهذا المعنى سعى كانط إلى إقامة الأخلاق على أساس عقلي لا تعبدي، فجاء القانون الأخلاقي عنده قانونًا خاصًا لا يمت بصلة إلى أي مؤثر خارجي، بل على العكس يذيب كل المؤثرات الخارجية فيه، وعلى أساسه يحق لنا أن نتصور واجباتنا أوامر صادرة ليس فقط عن العقل بل أيضا عن الله، فننتهي إلى الدين القائم على الأخلاق القائمة على العقل.

وترجع أهمية العنصر الديني في نظرية كانط كما يقول د.الخشت إلى أنه يمثل الأمل في أن جهودنا النازعة إلى إقامة ملكوت العدالة والسعادة لن تضيع عبثا، فالدين العقلي دين أخلاقي لا يزود الإرادة بأي باعث جديد، ودوره يتلخص في أنه يبرز فينا الأمل في أن نشارك بأفعالنا في تحقيق نظام أخلاقي،قوامه الانسجام والعدالة والسعادة بصرف النظر عن البواعث[٢]، فالمبدأ الأساسي للأخلاق عند كانط هو الإرادة الحرة التي تكون خيرة بذاتها لا بعواقبها.

من ثم يمكن القول بأن نظرية كانط في الأخلاق كانت خير نموذج للمذاهب الديونطولوجية Dentololoigical التي تحكم على الفعل الخلقي في ذاته،لا بالنظر إلى آثاره أو نتائجه[٣].

فهو من أشد الرافضين للمذاهب الغائية التي تحكم على الفعل الخلقي بالاستناد إلى آثاره أو نتائجه، لأن الأخلاق تبعا لوجهة النظر هذه تكون مجرد بحث عن النتائج السارة أو الغايات السعيدة أو الخبرات النافعة، وهي بذلك تهمل جانبا مُهمًّا من جوانب الأخلاق ألا وهو جانب الالتزام أو التكليف.

ولذا نجد كانط دائمَ التأكيد على أن الاتجاه النفعي في شتى صوره،يحيل الأخلاق بأسرها إلى مجرد بحث عن النتائج السارة أو الآثار النافعة، فهو اتجاه غائي يبعد كل البعد عن الماهية الحقيقية للأخلاق، وذلك لأن أخلاقية الفعل لا تتحدد ببعض الاعتبارات

---

(1) محمد الخشت: المرجع السابق صـ٢٣.

(2) محمد الخشت: المرجع السابق صـ٢٤.

(3) زكريا ابراهيم: المشكلة الخلقية صـ١٦٣.

العملية المتعلقة بالنتائج أو الآثار، بل هي على حد تعبير كانط رهن بما هو موجود داخلنا من إحساس بالإلزام، على أساس أن الإلزام يعتمد بشكل أساسي على بعض العلاقات الباطنية المتضمنة داخل الفعل الخلقي نفسه، فالجدارة الخلقية على حد تعبير كانط تكون وقفًا على ذلك الفاعل الأخلاقي الذي يقهر نفسه، وينظم سلوكه لا بقصد الحصول على فائدة أو منفعة، بل لمجرد احترام القانون الأخلاقي.

وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إنه لكي يصبح المرء شخصية أخلاقية تبعا لرأى كانط فانه لا يكفي أن يؤدي واجبه، بل لابد له أيضا أن يكون أداؤه لهذا الواجب وليدَ احترامه للواجب نفسه، أعني للقانونِ الأخلاقي بوصفة قانونا عقليا كليا أوليا وضروريا[1] ومنزهًا عن الغرض، بمعنى أنه لا يُطْلَبُ لأجل تحقيق المنفعة أو بلوغ السعادة، بل هو يطلب لذاته فليست الأخلاق هي المذهب الذي يعلمنا كيف نكون سعداء، بل هي المذهب الذي يعلمنا كيف نكون جديرين بهذه السعادة، والسعادة عند كانط كانت من طبيعة خاصة فهي لا تعني اللذة، بل تشير إلى العمل الأخلاقي المحض دون النظر إلى الفائدة.

ويرى الخشت أنه إذا كانت الأخلاق عند كانط تقودنا من خلال مفهوم الخير الأقصى بوصفه موضوع العقل العلمي وغايته النهائية إلى الدين، أي إلى الاعتراف بجميع الواجبات بوصفها أوامر إلهية، فان هذا لا يعنى أنها فرائض تعسفية لإرادة خارجية، ولا أنها فرائض عارضة وإنما هي قوانين جوهرية لكل إرادة حرة،وهذه القوانين يجب أن نعتبرها مع ذلك كأوامر لكائن أسمى، وذلك لأنها فقط صادرة من إرادة كاملة أخلاقيا وكاملة القدرة في الوقت ذاته، ولا ينبغي أن نفهم تلك القوانين أو الواجبات على أنها واجبات تجاه الله وإنما هي واجبات نراعي فيها حق الله، لأن الله هو غاية الغايات ومن كان كذلك فليس من المعقول أنه ينتظر منا شيئا، بالإضافة إلى أن الواجب لا يكون واجبا نحو إنسان، أي واجب على الإنسان تجاه إنسان آخر، بوصفه ممثلًا للإنسانية العاقلة التي هي غاية في ذاتها، أما الله فهو منتهى الغايات والهدف الأقصى ومن ثم فإنه غني بذاته[2]، وعلى هذا الأساس قام كانط بالتمييز بين السلوك الأخلاقي والشعائر الدينية، فالشعائر الدينية نؤديها لله، أما السلوك الأخلاقي فهو فعل نراعي فيه حق الله، ويكون نابعا من داخلنا وليس مفروضا علينا فنحن نمارس الفعل الأخلاقي بمحض إرادتنا.

---

(1) زكريا ابراهيم: المحكم الخلقية صـ ١٦٨.

(2) محمد الخشت: المرجع السابق صـ ٢٥.

ولذلك رأى كانط أن السلوك الأخلاقي مقدم على ممارسة الطقوس والشعائر والمناسك، حيث إنه هو المتضمن للمعنى الأمثل للعبادة الحقة في مقابل العبادة الزائفة، التي تحول فيها الطقوس والشعائر إلى صنم، ومن ثم يصبح الدين وثنيا أي يتحول إلى مجرد أداء للطقوس والشعائر دون الالتزام الخلقي.

فالدين العقلي عند كانط هو عمل بالقانون الأخلاقي إذ إن السلوك الأخلاقي النابع من أداء الواجب الذي شرعه العقل لذاته بذاته هو العبادة الحقيقية، فإيمان الشعائر فقط لا يراه كانط إيمانا مخلصا أو إيمانا خلقيا، وذلك لأن الإيمان الخلقي ينبغي أن يكون حرا ومؤسسا على العقل.

ويتفق معه د.الخشت في هذا الأمر بصورة كبيرة حيث يرى أن الأخلاقيات هي جوهر الدين، وأساسه الركين في كل الكتب المقدسة بعيدا عن توظيفات رجال الدين، فالدين اعتقاد وقول وعمل، والعمل مجموعة من الواجبات الأخلاقية التي يتم الالتزام بها بناء على أمر إلهي، ولهذا كان دائم التأكيد على أن من أكبر التحديات أمام المفكرين العرب، هو إيجاد نظرية في الدين يتحول فيها الدين من نظام لاهوتي ينحصر في الطقوس والشعائر والشكليات، إلى نظام يتوحد فيه الديني بالمدني، وتغيب فيه سلطة رجال الدين وتسيطر عليه مفاهيم العقد الاجتماعي والتفكير العلمي، ويعيش فيه الإنسان من أجل الإنسان.

وأنا أتفق معه في هذا الأمر فالدين لا يمكن أن يتلخص بكامله في مجموعة من العوامل الحسية التي تعتمد على أداء العبادات الظاهرية فقط، الأمر الذي بات جليا في هذه المرحلة التي نمر بها الآن، فالدين في هذه المرحلة تحديدًا قد تم اختزاله في مجموعة من الطقوس والشعائر، التي تركز على ظاهر الإسلام دون جوهره.

أصبحنا نعانى اليوم من ظاهرة انفصال القول عن العمل، وهي ظاهرة خطيرة، أصبح القول في واد والفعل في واد آخر، وهذه الحالة جعلت الدين مجرد شعائر وطقوس إذا أداها العبد صار متدينا، مجرد طقوس نمارسها دون أن نفقه مدلولها، نمارسها لمجرد أن الله أمر بها، وهذا الفهم الخاطئ للدين سبب لتردي الأوضاع.

ولذلك فإنني أؤكد أن الاتجاهات المتشددة بتشددها لا تحافظ على الدين، بل ما تفعله هو أن تفرغ الدين من محتواه الأخلاقي والتعاملي بحيث يصبح الدين طقوسا لا معنى لها.

فالدين الحق ليس صلاة وصيامًا وحَجًّا وزكاةً فقط، بل الدين صدق وأمانة وتطبيق للنظر على العمل، وهو لا يعتمد على هذه الأركان كدعائم أو دعامات له فقط، بل يعتمد

أيضا على الأخلاق، فأساس الدين اتصال بالخالق وإحسان إلى المخلوق، ولهذا تكمن ماهية الدين الحقيقية في المعاملة (فالدين ما وقر في القلب وصدقه العمل).

ولكن ما يأخذه د.الخشت على كانط بشأن علاقة الأخلاق بالدين هو انه جعل الأخلاق شرطا أساسيا للتدين، بالإضافة إلى أن الشروط التي وضعها كانط لكي يكون الإنسان فاضلا كانت شروطا لأخلاق مثالية صارمة يصعب أن يلتقي عليها الناس،لأنها أخلاق رغم روعتها تنوء بها الطبيعة الإنسانية.

نعم هي أخلاق صارمة تستبعد الميول التي هي أساسية في كثير من الأفعال الخلقية، وتبتعد عن التجربة وتعتمد على التصورات العقلية، وتزدري الإحساس والوجدان وهذا يسمح لنا أن نقول إن الأخلاق التي وضعها كانط كانت عقلية جافة بعيدة عن العواطف الإنسانية، تجاهلت عنصرًا مُهمًّا في وجود الأخلاق وهو تفعيل العواطف الإنسانية وتحريك الوجدان البشري.

٢- تبعية الأخلاق للدين:

يرى د.الخشت أن أصحاب هذا الاتجاه يؤمنون بأن العلاقة بين الدين والأخلاق هي علاقة تبعية الأخلاق للدين، فالقيم الأخلاقية ليست نابعة إلا من الدين ومستمدة من معتقداته، فالأخلاق لا تستمد إلا من سلطة مطلقة هي الله بوصفِهِ المنبعُ الأَوَّلَ والنهائيَّ للقيم الأخلاقية، وهو الذي يضع المنهج الأخلاقي السلوكي الملائم للبشر، ويبين المحرمات عبر رسالة إلهية يحملها الأنبياء والرسل، ومن أنصار هذا الاتجاه وليام أوكام، وجان كالفن والأشاعرة.

ونحن لا نختلف مع أصحاب هذا الاتجاه في أن الله هو المحور الأساسي للعقيدة والأخلاق، ولجميع سلوكيات الفرد ونرى أننا بأي حال من الأحوال لا نستطيع أن نستغني في سلوكنا الأخلاقي عن مفهوم الألوهية أو عن رضا الله تعالى، فللدين أهمية كبيرة في مجال الأخلاق بحيث يمكن القول بأن الدين قد جاء لكي يكمل الأخلاق ويهذبها، ويؤكد ذلك قول الرسول الكريم (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق).

فليس هناك أخلاق بعيدة عن الدين وكل الأديان السماوية دعت إلى ضرورة التحلي بالأخلاق الحميدة، التي هي في الأصل خليط من المعتقدات الدينية والظروف الاجتماعية والعادات وهذا ما أكده د. الخشت الذي رأى أن الأخلاق هي مجموعة من الواجبات يتم الالتزام بها بناء على أمر إلهي.

ونحن معه في ذلك فالقيم الأخلاقية التي لا تستند إلى الإيمان بوجود الله وتنفيذ أوامره، تظل مجرد حبر على ورق وتفقد كل الضمانات العملية في دائرة التطبيق.

ولكني أرى أن من عيوب هذا الاتجاه أيضا أنه يضع المعيار الأخلاقي خارج الذات الإنسانية، ويتجاهل التباين في الأحكام الأخلاقية أو المعايير تبعا لتجاهله لدور الذات، فهو مُحَدَّدٌ – فحسب – بما يريد الله منا أن نفعله مستحسنا منا هذا الفعل وآمرا لنا به، دون أي اعتبار لإرادة الإنسان الحرة، بل ينظر إلى الإنسان نظرة سلبية يكون فيها الإنسان مجرد منفذ لأوامر، وليس له أي دور ولا يمتلك أي إرادة، وإنكار حرية الإرادة يؤدى بلا شك إلى هدم الأخلاق.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن كانط والاتجاه الآخر، كلاهما عجز عن التعبير بطريقة متوازنة عن العلاقة بين الدين والأخلاق، وكلاهما تطرف في وجهة النظر ولعل هذا هو ما دفع د. الخشت إلى البحث عن حد أدنى أخلاقي، يكون مشترك بينهما وأساس تقوم عليه الأخلاق مهما اختلفت الرؤى داخل الأديان وفلسفات الأخلاق، حاول من خلاله أن يقدم لنا رؤية متوازنة في علاقة الدين بالأخلاق، فاتفق مع كانط في أن الأخلاق أساس الدين، واتفق مع الاتجاه الآخر حين رأى أننا نلتزم بأداء الواجبات الأخلاقية بناء على أمر إلهي، وأن الأخلاق كمبدأ لا وجود لها بغير دين، أما الأخلاق كسلوك وممارسة فإنها تعتمد بطريقة مباشرة على التدين.

ولذلك رأى أن العلاقة بينهما تكون متبادلة فهى علاقة ثنائية كل طرف فيها يحتاج إلى الطرف الآخر، فأهمية الدين بالنسبة للأخلاق تكمن في أنه يقدم الأمل في أن جهودنا النازعة إلى إقامة ملكوت الأخلاق والعدالة والسعادة لن تضيع عبثا، وعلى الجانب الآخر تكمن أهمية الأخلاق بالنسبة للدين في أنها تساهم في تنقية الدين من التفسيرات المشبوهة، التي يقدمها له أهل المصالح والتأكيد على الوظيفة الأخلاقية للدين، وأن العبادة الحقة تكمن في السلوك الأخلاقي[1].

ولهذا أكد د.الخشت على أن فلسفات الحداثة لم تنجح في الوصول إلى حد أدنى أخلاقي بين الأخلاق والدين، أي الوصول الى إجماع جوهري على قيم ملزمة ومعايير محددة وسلوكيات أساسية يتم إقرارها من الجميع، ولا يمكن لأي جماعة هدمها في أي وقت أو تحت أي ظروف.

(1) محمد الخشت: الأخلاق وسلوكيات التقدم، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الأولى ٢٠٠٤، ص٧٦.

فشل فلسفات الحداثة :

يرجع د الخشت فشل فلسفات الحداثة في هذا الأمر إلى أن بعضها كان مهموما بالرغبة في الوصول إلى حد أخلاقي أقصى، ومن ثم عمل على بناء منظومتها الأخلاقية كمنظومة تصل إلى قمة الهرم الأخلاقي على أنقاض الفلسفات الأخرى، وعلى حساب الدين حيث جاءت مناقضة له أيضا بصورة أو بأخرى، وبعضها وقعت في الامتثالية الاجتماعية والسياسية، ومن ثم لم تخرج عن النسبية الإقليمية مثل الأخلاق المؤقتة أو حتى النهائية عند ديكارت، وبعضها الآخر تميز بالصرامة التي تنوء بها الطبيعة الإنسانية، فهي أخلاق الحد المثالي الأقصى الذي لا يصلح لعامة الناس، ومن ثم لا مجال للحديث فيها عن حد أدنى أخلاقي مثل فلسفة كنط، في حين استغرقت فلسفات أخرى في تحليل الآراء والقضايا الخلقية عن طريق تفكيك العبارات والألفاظ اللغوية المركبة مثل فلسفات مور ورايل وفتجنشتين[1].

أما البعض الآخر من فلسفات الحداثة فلا يمكن أن تقوم معها أية أخلاق، مثل الوضعية المنطقية والوجودية، في حين أحدثت فلسفات أخرى قطيعة تامة مع فلسفات الأخلاق الأخرى ومع الأديان بعامة مثل فلسفة نيتشة والتفكيكية.

ولكن في وسط هذا الصراع والاختلاف والقطيعة بين الدين والأخلاق، يظهر فريق ثالث من الفلاسفة المعاصرين يتفق معه د. الخشت يؤمن بأن هناك جانبا مشتركا بين أخلاقيات الجنس البشري، على اختلاف الأمم والثقافات والأديان مثل مايكل والزر الذي تحدث عن المشترك الأخلاقي العام أو النواة الأخلاقية التي يجمع عليها الناس.

ويورجن هابرماس الذي رأى أن العقل قاسم مشترك بين الإنسانية،مما يسمح بتشكيل أخلاق عالمية مشتركة، وأيضا ماكس هوبز الذي نادى بأخلاق دولية تسمو فوق القانون وتقف خلفه وتعلوه، وبالتالي فهى ليست في أصل القانون فلن يحظى القانون بالوجود الدائم دون وجود الأخلاق، ورأى أنه لن يكون هناك نظام عالمي جديد في ظل عدم وجود أخلاق عالمية تنطوي على الحد الأدنى الأخلاقي المشترك.

---

(١) محمد الخشت: المشترك بين الاديان والفلسفة، ص٩٥.

أخلاقية الحد الأدنى المشترك عند الخشت:

يرى د. الخشت أنه رغم التباينات بين الأديان بعضها وبعض ورغم التعارضات بين فلسفات الأخلاق حول طبيعة الخير، رغم كل تلك الاختلافات على كل جانب وبين كل جانب وآخر، فإن ثمة نواة أخلاقية تمثل الحد الأدنى المشترك بينها جميعا، فأخلاق الحد الأدنى تمثل قاعدة ذهبية تنبثق عنها معايير أخلاقية أساسية، تشمل الحق الأصيل في الحياة والمعيشة الكريمة والمعاملة العادلة من الأفراد، وأيضا من الدولة وتهدف إلى الاندماج الذهني والجسدي في المجتمع[1].

وتدور أخلاق الحد الأدنى عند د. الخشت على مبدأ واحد وهو (عامل الناس كما تحب أن يعاملوك)، فهذا المبدأ محل إجماع من الأديان وفلسفات الأخلاق،لأنه يقوم على قاعدة عدم التناقض، فالإرادة المتناقضة هي التي تعطي لنفسها حقا بينما تمنعه من الآخرين، وتسوغ لنفسها فعلا بينما تحرمه على سائر الناس،وهذا ما يفعله المتحدثون باسم الدين حاليا، وخاصة الطائفة التي تنتهك القيم الأخلاقية ويقصون الأديان الأخرى، ويقللون منها وينشرون التطرف والتعصب بدلا من الاحترام والتفاهم، ولذلك كان د.الخشت دائم المواجهة لهم ولأى اتجاه متطرف، وطالب بضرورة تحرير الدين من مفاهيم من يسمون أنفسهم برجال الدين، فهو يقف دائمًا بالمرصاد للفكر الديني الرجعي، ومن ثم يمكن القول إنه يعبر عن نموذج واضح لتعانق الإيمان الديني مع الأخلاق الكريمة.

وترجع أهمية معايير الحد الأدنى كما يقول د.الخشت إلى أنها تجعل اجتماعية العيش ممكنة، فبدون ضابط أو معيار أخلاقي يستند إليه الناس داخل المجتمع سوف يرتد المجتمع إلى حياة الغابة مرة أخرى ويكون من الصعب التمييز بين المهم وغير المهم.

وما أحوجنا في هذه المرحلة بالذات التي يتعرض فيها المجتمع المصري لتغيرات كثيرة، إلى أساس أخلاقي تكون فيه أولوية الأخلاق على السياسة واضحة على نحو مشجع، حيث يجب أن تفوق الأخلاق كلا من السياسة والقانون أهمية، ذلك لأن العمل السياسي مرتبط ارتباطا وثيقا بالقيم والاختيار، ويجب أن تعي القيادات السياسية هذا

(1) محمد الخشت: المرجع السابق، ص٩٩.

الأمر وتغرس هذا الأمر عند المواطن، حتى ولو كان ذلك عن طريق إجباره على احترام الأخلاق[1] وهذا لن يتم إلا من خلال الجمع بين الدين والأخلاق.

فالدين والتراث الأخلاقي يحويان الموارد الروحية التي يمكن بدورها منح مفتاح أخلاقي لكل التوترات الاجتماعية والاقتصادية والدينية التي نعيشها، وأنا أتفق معه في ذلك وأرى أنه إذا كانت السمة الغالبة على المناخ الفكري الذي نعيش فيه الآن هو طغيان المشكلة السياسية، وظهورها بشكل طاغ على الساحة الفكرية، إلا أننا مع ذلك لا نتصور أن يصبح معنى الحياة كلها رهنا بالسياسة التي تفرض من الخارج على سائر الأفراد، وهنا تظهر أهمية الأخلاق التي لها دورها الفعال في تحقيق الترقي الشخصي للفرد وتوجيهه نحو الغايات أو القيم، فمن أخطر الأشياء أن نجد المشكلة الخلقية تذوب في طوايا المشكلات السياسية والاقتصادية، التي يواجهها المجتمع المصري بعد الثورة، أو أن يتوهم البعض أن المشكلة الاقتصادية هى الوسيلة الوحيدة لإصلاح أحوال المجتمع، وينسوا تماما أن إصلاح أحوال المجتمع لن يتم إلا من الداخل، والبداية تكون من أرض الأخلاق، وأن يدرك فلاسفة الأخلاق أن عليهم دورًا خطيرًا في هذه الفترة الحرجة من تاريخنا ويتنازلوا عن كل شيء لرجال الاقتصاد والسياسة، وكأن إصلاح الأحوال رهنا بقيام ضرب من الرفاهية المادية.

وإذا كانت أخلاق الحد الأدنى عند د. الخشت هي أخلاق يتم إقرارها من قبل جميع الفلسفات على اختلاف أيديولوجيتها، وكل الأديان على اختلاف عقائدها، وهذه الأخلاق ليست بديلا عن الدين، بل هى مجرد مواقف أخلاقية يمكن للجميع الإقرار بها، رغم التباين السياسي والاجتماعي أو حتى العقائدي فيما بين التيارات، كما يمكن لغير المتدينين أيضا دعمها، فإن هذا يعني أن الفضيلة عنده تتحقق بطريقين لا ثالث لهما: إما من خلال التدين الحقيقي الذي يعترف بأهمية الأخلاق، أو من خلال الأخلاق وحدها.

خاتمة:

من ثم يمكن القول بأن الأخلاق عند الخشت كانت دينية وفلسفية في ذات الوقت، كانت شاملة لكل المبادئ ولم تبن على المنفعة الشخصية أو الأنانية، كانت تتسم بالعموم والكلية والتوازن والشمولية والترابط والانسجام، تعتمد على التأليف بين وجهات النظر

(1) محمد الخشت: المرجع السابق ص٨٥.

العلمية، ولذلك لم تَأتِ معتمدة على مبدأ جزئي، كالواجب عند كانط أو السعادة عند أرسطو أو اللذة التي قال بها أبيقور، بل كانت تسعى إلى الوصول إلى حد مشترك بين فلسفات الأخلاق وكل الأديان أيضا.

وبذلك جاءت نظرته أو رؤيته للأخلاق رؤية متوازنة بوصفها علما وعملا فكرا وسلوكا، حين رفض انفصال الدين عن الأخلاق، ورأى أن الأخلاق لابد أن تكون مرتبطة بالواقع ونابعة منه ومعبرة عما هو كائن وليس فقط عما ينبغي أن يكون.

وإذا كان كثير من الباحثين في مجال الأخلاق قد ذهبوا إلى أن الأخلاق مجرد دراسة نظرية بحتة، مادام الغرض الذي تهدف إليه هو فهم طبيعة الحياة الخلقية، فإن د.الخشت قد أثبت لنا بآرائه في مجال الأخلاق، أن المشكلة الخلقية ليست مجرد إشكال نظري بحت أو مجرد بحث منطقي لغوي خالص، وإنما هي أولا وبالذات مشكلة وجودية يواجهها المرء على مستوى الخبرة المعيشة، يسعى من خلالها فيلسوف الأخلاق إلى مساعدة الإنسان على استعادة حاسته الخلقية، لكي يرى العالم من جديد ويدرك أن ابتعاده عن الأخلاق يعني خواءه الباطني، وذلك لإيمانه بأنه مهما تعمق الفلاسفة في فهم طبيعة الحياة الخلقية كجانب نظري، إلا أنهم بشكل أو بآخر يبدأون من الخبرة الأخلاقية، فالأخلاق ليست بمعزل عن المجتمع، بل تنبع بشكل أساسي من البيئة والثقافة والخبرة والعصر الذي تظهر فيه،بل هي على حد تعبير جورج مور تسعى إلى التأثير في سلوكنا الفعلي وإرشادنا إلى فن الحياة.

وفي الوقت الذي حلل فيه الخشت نقديا أهم النظريات الفلسفية الأخلاقية، فقد توصل إلى تحديد مفهوم أخلاق الحد الأدنى أو «نواة الأخلاق» بين الدين وفلسفة الأخلاق، كما استطاع أن يصوغ واجبات هذه الأخلاق في مصطلحات محددة وأحكام معيارية ملموسة يخضع لها الجميع دون استثناء، محتكما إلى العقل النقدي المستقل.

الفصل الثاني عشر

الخشت وتأويل جديد لميتافيزيقا هيوم

أ. سعيد على عبيد*

هل كان ديفيد هيوم فيلسوفًا ميتافيزيقيًا(1)؟؟ وإذا كان كذلك – فإلى أى حد يمكن قبول الفكرة القائلة «بأن هيوم كان النواة الأولى للوضعية المنطقية المعاصرة في دحضها للميتافيزيقا»؟؟ وإذا لم يكن هيوم ميتافيزيقيًا – فما هى الرؤية الجديدة التي قدمها الخشت في أطروحته للماجستير مما جعل الدكتور مراد وهبة – يقول عنها في المناقشة –إنها إبداع فلسفي؟؟

تلك هي الإشكالية الرئيسية التي يحاول البحث الإجابة عنها، ومن ثم تقديم التأويلات الجديدة التي حاول الخشت أن يبرهن عليها في كتابه «العقل وما بعد الطبيعة» ليكشف النقاب بتأويله عن مضمون فلسفة ديفيد هيوم التجريبية حتى تصبح فلسفته أكثر عقلانية، ومن ثم قبول – ما يمكن أن يندرج – تحت مضمون العقلانية من تبريرات ميتافيزيقية أو لاهوتية، لذلك فإن الإجابات المقدمة في البحث ستكون محدودة العمق واليقين، لأن البحث في ميتافيزيقا هيوم من منظور تأويلات الخشت يحتاج إلى العديد من الدراسات الفلسفية والميتافيزيقية.

في بدء تقديمه لـ«العقل.. وما بعد الطبيعة – تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط» أكد الدكتور محمد عثمان الخشت أن الدراسات السابقة عليه قد دأبت على تحليل فلسفة

---

* مدرس مساعد بقسم الفلسفة في كلية الآداب بقنـا، جامعة جنوب الوادي.

(1) الميتافيزيقا: هي إحدى الفروع الرئيسية للفلسفة، وهي الفرع الذى يختص بمفهوم كينونة الوجود، ويختص أيضًا بمفاهيم عديدة متصلة بهذا المفهوم، مثل الجوهر والمادة والمكان. وتتألف الميتافيزيقا من مبادئ المعرفة إطلاقًا، والأمور العامة للوجود، والألوهية وهي رأس الوجود، وهى مباحث تشترك في أعلى درجة من التجريد، وتسمى بالحكمة أو الفلسفة الأولى، أو العلم الإلهي.

انظـــر كل من: أ/ يوسف كـرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، د. ت، ص١٣٣.

- Micheal Jubien: Contemporary Metaphysics "An Introduction", Black Well, U. S. A, 1997, p.1.

هيوم من خلال مذهبه التجريبي الصارم، حيث بدأت تلك الدراسات - كما يقول الخشت – من مقدمات فلسفية ولكن افترضوها بديهيات، كما تصورت هذه الدراسات أيضًا أن العلاقة بين هيوم وكانط علاقة تضاد وتصادم بين فيلسوف تجريبي وفيلسوف عقلاني مؤكدة أن هيوم قد رفض الميتافيزيقا ورفضها كلية.

ويؤكد الخشت أن هذه الدراسات كانت تحتل مركز الصدارة في الدراسات «الهيومو-كنطية» إِذْ بدأت من مقدمات مبرهنة عليها بنتائج تلزم عنها بالضرورة، وبالتالي كانت لابد أن تنتهي هذه الدراسات إلى نفس النتائج، وكانت المقدمات كالتالي:

١- هيوم فيلسوف تجريبي

٢- هيوم هدم الميتافيزيقا ورفضها كلية

العلاقة بين هيوم وكانط علاقة تضاد وتصادم بين فيلسوف تجريبي وفيلسوف عقلاني[١].

وهنا يتساءل الخشت:

ماذا يكون الأمر لو استطعنا تصديع تلك المقدمات أو بعضها؟؟ هل سننتهي إلى نفس النتائج التي انتهت إليها الدراسات المركزية الشائعة؟؟

وهنا يبادر الخشت بإجابة قاطعة بقوله: «بديهيًا لا» حيث يرى أنه من خلال القراءة في النصوص الهيومية إلى جانب بعض البحوث الهامشية وجدنا كثيرًا من القرائن، بل ومن الشواهد، ما يجعلنا نجد مبررًا لإعادة النظر في تلك المقدمات، ذلك أن تلك النصوص والدراسات تشير – وبشدة – إلى زيف التجريبية الإنجليزية وإلى كونها تجريبية هشة، وبالتالي ترفض وصف هيوم بالتجريبي الصارم، وتعده عقلانيًا ديكارتيًا قد قام برسم صورة واقعية للإنسان والطبيعة والمجتمع ابتداء من عناصر ذاتية خالصة: هي الأفكار، بل وأنه حاول اتخاذ الميتافيزيقا علمًا عن طريق استرشاده بالنهج الذي وفق إليه نيوتن في مجال الميكانيكا السماوية وتطبيقه على دراسة «الذهن البشري»، وبالتالي السعي إلى الانتقال من أحكامنا الجزئية التي نطلقها على الأشياء إلى مبادئها الأعم[٢].

(1) د/ محمد عثمان الخشت: العقل.. وما بعد الطبيعة – تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط، طبعة خاصة، ١٩٩٥م، ص٨.

(2) المصدر السابق: ص٩.

ولكن.. إذا كان الخشت يحاول تأويل ميتافيزيقا هيوم في مقدمة كتابه السالف الذكر ووصفها بأنها ميتافيزيقا علمية، فهل يمكن القول إن تأويلات الخشت لفلسفة هيوم قد نشأت من فراغ فلسفي؟؟ أم كانت هناك جهود للسابقين عليه من مفكري ومؤرخي الفلسفة الحديثة؟؟ إذن ما التبريرات التي استند عليها الخشت في تأويله لميتافيزيقا هيوم؟؟

يبدأ الخشت في تقديم تبريراته الفلسفية لإثبات وجود الميتافيزيقا العلمية في فلسفة هيوم، فيرى الخشت أن هدف هيوم هو هدف كثير من مفكري زمانه وعلى الأخص منهم كونديلاك، وهو اتخاذ الميتافيزيقا علمًا. وهناك فيلسوف كبير مثل هيجل - يرى الخشت - أنه قد نص حرفيًا في موسوعة العلوم الفلسفية على أن: «كل فلسفة تصف نفسها بالتجريبية العلمية (ومنها طبعًا فلسفة هيوم) تستخدم مقولات ميتافيزيقية مثل: المادة، القوة، الواحد، الكثير، العمومية، واللامتناهي...إلخ، وتتابع هذه المقولات وتستخرج منها نتائجها، وهى بذلك تفترض الصورة القياسية (أو شكل القياس في التفكير) وتستخدمها، دون أن تدرك طوال هذا الوقت أنها تتضمن في جوفها الميتافيزيقا، وأنها تستعمل هذه الميتافيزيقا، وتستفيد من هذه المقولات وتراكيبها بأسلوب غير نقدي»(1).

ويضيف الخشت أيضًا - أن هيجل أكد على - أن التحليل الفلسفي الذي يبدأ من العيني (كما هو الحال عند هيوم) والاستحواز على هذه المادة يعطيه ميزة لها اعتبارها يتفوق بها على التفكير المجرد الذي كانت تأخذ به الميتافيزيقا القديمة، فهو يؤكد الفروق والاختلافات في الأشياء، وتلك مسألة بالغة الأهمية. لكن هذه الاختلافات نفسها ليس قبل كل شيء سوى صفات مجردة - أعنى أفكارًا - ولقد قيل إن هذه الأفكار هى الماهية الحقيقية للأشياء، وهكذا نرى البديهية القديمة التي كانت تأخذ بها الميتافيزيقا تعود إلى الظهور من جديد وهى القول بأن حقيقة الأشياء تكمن في الفكر(2).

ولكن على الرغم مما قاله الفيلسوف الألماني الكبير هيجل عن وجود نوع من الميتافيزيقا في فلسفة هيوم إلا أن الخشت هنا يفصح عن أهمية النص السابق حتى لا يتم تأويله من زاوية واحدة، فيقول الخشت: «ولا يعنى استشهادنا بهيجل أن ميتافيزيقا هيوم كانت ميتافيزيقا تقليدية، فقد تكون ميتافيزيقا هيوم متضمنة لبعض مقولات الميتافيزيقا

(1) المصدر السابق: ص١٠.

(2) د/ محمد عثمان الخشت: الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٧م، ص٦٠.

التقليدية، لكنها في نهاية الأمر ومن حيث الجوهر تختلف تمامًا عن ذلك النوع من الميتافيزيقا التي كانت تحلق بأجنحة الوهم في عالم الأحلام بعيدًا عن أرض الواقع»(١).

ويبرر الخشت موقفه من النصوص الهيجليلة السابقة مستندًا هنا إلى ما قاله «بيير دوكاسيه» في كتابه (الفلسفات الكبرى) ليبرهن بآراء دوكاسيه وجود نوع معين من الميتافيزيقا في فلسفة هيوم، حيث جاء على لسان دوكاسيه قوله: «أما هدف هيوم فإنه ينحصر في محاولة تحويل الميتافيزيقا إلى علم نيوتوني، وفي الانتقال من أحكامنا الفردية على الأشياء إلى مبادئها العامة»(٢). ويستند الخشت هنا أيضًا إلى ما قاله الفيلسوف الإنجليزى برتراند رسل في «حكمة الغرب» عن فلسفة هيوم بقوله: «توحى محاولته – أى هيوم – تشييد مذهب جديد بأنه تأثر بالمذهب العقلي السائد في القارة الأوربية، وذلك بسبب الصلات التي ربطت بينه وبين المفكرين الفرنسيين الذين ظلوا متأثرين بالمبادئ الديكارتية»(٣).

وثمة رؤية أخرى أضافها محرر الموسوعة الفلسفية عن الميتافيزيقا – كما يقول الخشت – حيث يقول المحرر: «وثمة تحول للتأكيد أكثر إثارة للانتباه حين ننتقل إلى الميتافيزيقيين النقديين هيوم وكانط...» كما يقول المحرر في موضع آخر: «ويتطلب هيوم وكانط، ذلكما الميتافيزيقيان النقديان، انتباهًا خاصًا منفصلًا»(٤). وعندما يتكلم كانط عن هيوم وخصومه فإنه يقول إنهم: «أنكروا ما قام به – يقصد هيوم – من أجل إصلاح الميتافيزيقا». والأكثر من هذا كله – كما يقول الخشت – أن هناك نصوصًا عند هيوم تشير صراحة إلى كونه لم يرفض الميتافيزيقا على الإطلاق، وإنما رفض الميتافيزيقا الزائفة فحسب، حيث وصف - هيوم البحث - في طبيعة العقل الإنساني أنه: «تحصيل الميتافيزيقا الحقة بشيء من العناية لتحطيم الميتافيزيقا الزائفة والدخيلة»(٥).

ويؤكد الخشت أن هناك نصوصًا لـ «هيوم» تثير الشك في تجريبيته الأصيلة مثل قوله: «مهما كانت درجة تركيزنا لانتباهنا خارج أنفسنا، ومهما تعقبنا خيالنا إلى السموات أو إلى أطراف الكون، فلن نتقدم بالفعل خطوة واحدة خارج أنفسنا». أضف إلى ذلك أن المنهج

---

(1) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(2) د/ محمد عثمان الخشت: العقل.. وما بعد الطبيعة، مصدر سابق، ص١٠.

(3) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(4) المصدر السابق: نفس الموضع.

(5) المصدر السابق: ص١١.

التجريبي في العلوم الطبيعية الذى حاول هيوم إدخاله في الفلسفة – كما يقول الخشت – هو نفسه عقلاني البداية والأصل[1].

وبعد أن قام الخشت بتقديم تبريراته التي استند عليها في جعل فيلسوفه ميتافيزيقيًا، فإن السؤال الذي يتبادر إلى الأذهان في هذا المقام يكون كالتالي:

إذا كان هيوم فيلسوفًا ميتافيزيقيًا، فبأى معنى كان ميتافيزيقيًا..؟؟

يرى الخشت أن الإجابة الدقيقة على هذا التساؤل تلزمنا منطقيًا بضرورة البدء بتحديد معانى الميتافيزيقا السائدة في الوسط الفلسفي، حيث تذكر الموسوعة الفلسفية – كما يقول الخشت[2] – عدة معان للميتافيزيقا، وهي كالتالي:

١ – الميتافيزيقا دراسة شاملة لما هو جوهري في المعرفة والتفسير والوجود.

٢ – وهى دراسة للواقع من حيث إنه يقابل الظاهر المحض.

٣ – وموضوعها هو – أو قد كان – مما يتجاوز الخبرة.

٤ – الميتافيزيقا دراسة الجهاز العقلي أو حدود الكائنات الإنسانية، أو هكذا ينبغي أن تكون.

٥ – ومنهجها «قبلي» أكثر من أن يكون تجريبيًا أو هكذا كان.

٦ – تقترح الميتافيزيقا مراجعة لمجموعة الأفكار التي على أساسها نفكر في العالم، وتغييرات في مجموعة أفكارنا، وطريقة جديدة في الكلام.

ويفسر الخشت هذه المعاني السابقة من خلال النظر في معنى ومدلول كل تعريف من التعريفات السابقة، فيرى أن الناظر في قائمة التعريفات السابقة وفى مضمون العمل الفلسفي عند هيوم، يجد أنه كان ميتافيزيقيًا بالمعنى الرابع والسادس والأول، في حين أنه هاجم سائر معاني الميتافيزيقا المذكورة في القائمة، حيث يميز هيوم بين معانٍ مقبولة للميتافيزيقا ومعانٍ مرفوضة لها، فالأولى تجعل الميتافيزيقا علمًا، والثانية تدخلها في دائرة الرؤى والأحلام[3].

وإذا كان كانط – كما يقول الخشت – قد رأى أن الميتافيزيقا عبارة عن نقد للعقل المحض، ونقدٍ للعقل العملي، نقد لملكة الحكم، أي أنها عبارة عن فحص للملكات الإنسانية بهدف الكشف عن حدود الملكات لتقرير إمكان الميتافيزيقا بوجه عام وتحديد

(1) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(2) د/ محمد عثمان الخشت: الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، مصدر سابق، ص٥٤.

(3) المصدر السابق: ص٥٥.

مصادرها ومداها وحدودها. وبهذا التأويل الكانطي للميتافيزيقا سعى هيوم – كما يقول الخشت – في أن يقيم الميتافيزيقا علمًا دقيقًا، ورأى أن هذا لا يتأتى إلا بجعل موضوعها هو «تحليل الطبيعة الإنسانية بطريقة منظمة بهدف استكشاف مبادئ الطبيعة الإنسانية»، حيث أراد إيجاد نظرية عامة تمامًا عن تلك الطبيعة تفسر الأسباب التي تجعل الكائنات الإنسانية تفكر، تدرك، تفعل، وتشعر(١).

وهنا يلاحظ الخشت – أن الميتافيزيقا مع هيوم – أصبحت علمًا للإنسان، حيث صارت تتساءل عن شروط ومبادئ المعرفة والأخلاق والعواطف، كما أصبحت ذات أهمية جوهرية لكل العلوم الأخرى التي تعتمد عليها أساسيًا، فالهندسة، والفلسفة الطبيعية (أي علم الطبيعة)، والدين الطبيعي، تعتمد كلها على علم الإنسان لأنها تخضع لمعرفة الإنسان وتحكمها طاقاته وقدراته، ومن ثم يلزم أن نعرف حدود وطبيعة هذه الطاقات والملكات إذ ما أردنا لتلك العلوم أن تقوم على أساس سليم. وتعتبر علوم المنطق، والأخلاق، والنقد، والسياسة أكثر قربًا وصلة بالطبيعة الإنسانية(٢).

إن ما سبق تقديمه عن ميتافيزيقا هيوم من منظور تأويلي لفلسفته، نجد أن الخشت هنا – يساوى بين الميتافيزيقا وعلم الإنسان – فكما يقول إن هيوم يزعم في تقديمه لعلم الإنسان (= الميتافيزيقا) إنما يقدم في الواقع نسقًا تامًا للعلوم معتمدًا على أساس جديد تمامًا على وجه التقريب، ويعد هذا هو الأساس الوحيد الذي يمكن للعلوم أن تقوم عليه بشكل آمن. إذن فالميتافيزيقا (= علم الإنسان) هو أساس كل العلوم النظرية والعملية، ولذا فإن تقديم تصورات جديدة عن الطبيعة الإنسانية لابد أن يترتب عليه تغيير في تصورات تلك العلوم، وعليها كانت الميتافيزيقا في فلسفة هيوم مساوية لعلم الإنسان ذلك العلم الذي يعتبره هيوم أساسًا لكل العلوم الأخرى التي تندرج تحته(٣).

وفضلًا عن هذا يقول الخشت – إن هيوم أعلن صراحة – أن هدفه يتمثل في محاولة إدخال منهج الاستدلال التجريبي في الموضوعات الأخلاقية، وبصرف النظر عن حقيقة ذلك المنهج: هل هو فعلًا منهج تجريبي أم أنه عقلي، فإن من الواضح أن هيوم مهتم بتحقيق تقدم في الموضوعات الأخلاقية مثل التقدم الذي حققه نيوتن في علم الطبيعة،

---

(1) المصدر السابق: ص ص٥٤، ٥٥.

(2) المصدر السابق: ص ص٥٦، ٥٧.

(3) المصدر السابق: ص٥٧.

وليس المقصود بالموضوعات الأخلاقية هنا – نفس المعنى الدلالي الذي يحمله علم الأخلاق الآن، وإنما كان المقصود به على وجه التحديد هو «الميتافيزيقا» فقد كان تعبير الموضوعات الأخلاقية في القرن الثامن عشر يعادل كلمة الميتافيزيقا، وقد صرح هيوم بذلك في عبارة له يقول فيها: «تتمثل العقبة الرئيسية التي تقف أمام تقدمنا في العلوم الأخلاقية أو الميتافيزيقية في غموض الأفكار والتباس معاني المصطلحات»(1).

لقد أكد الخشت في تأويله لميتافيزيقا هيوم، أن محور اهتمام ديفيد هيوم هو القضاء على غموض أفكار الميتافيزيقا من خلال تحليل العقل الإنساني وطاقاته وحدوده وطبيعة أفكاره، إنما يعد في طليعة ميتافيزيقي القرن الثامن عشر، حيث كان موضوع الميتافيزيقا في القرن الثامن عشر هو دراسة العقل الإنساني وفحص ملكاته، أو كما يقول – الأب بوفييه – (١٦٦١- ١٧٣٧م): «إن موضوع الميتافيزيقا هو القيام بتحليل صحيح جدًا لموضوعات الذهن بحيث نجرى محاكمتنا العقلية بصدد الأشياء بأعظم قدر ممكن من الصحة والدقة»(2). ولا شك هنا كما يقول الخشت – أن الموضوع الذي كان يدرسه هيوم يتطابق تمامًا مع موضوع الميتافيزيقا الذي يتحدث عنه الأب بوفييه.

من خلال السطور السابقة يتضح أن الخشت يرى من خلال النصوص الهيومية أن فيلسوفه كان ميتافيزيقيا من الطراز الأول، ولكن ميتافيزيقا هيوم كما – صرح الخشت – تختلف عن الميتافيزيقا التقليدية التي تحلق في آفاق من اليوتوبيا والأحلام، وإنما الميتافيزيقا التي قصدها هيوم في بحثه كانت هي الميتافيزيقا العلمية، وبالتالي فإن هيوم من منظور تأويلات الخشت لم يرفض الميتافيزيقا بالمعنى الكلي للكلمة، وإنما بالفعل رفض الميتافيزيقا التقليدية التي لا تستند في منهجها إلى واقعيات الكون، وإنما كان مرجعها هو أن تحلق في عالم خيالي من الرؤى والأحلام اليوتوبية.

ويأتي السؤال الذى يطرحه الخشت، ويراه الباحث من الأسئلة المهمة والشائكة في حقل الدراسات الميتافيزيقية على الإطلاق، حيث كان هذا السؤال بالفعل المرجع الرئيسي الذي استندت إليه الوضعية المنطقية برمتها في دحض الميتافيزيقا، والسؤال كالتالى:

لماذا اعتبر المحللون والكتاب – هيوم – محطمًا لكل ميتافيزيقا على الإطلاق؟؟

---

(1) المصدر السابق: ص٥٨.

(2) المصدر السابق: ص٥٩.

يرى الخشت أن الإجابة على هذا التساؤل الفلسفي تكمن في ثلاث نقاط مهمة[1]، كالتالي:

الأول: أن ميتافيزيقا هيوم كانت ميتافيزيقا جديدة، تمثل في حقيقتها ثورة جذرية على كل الميتافيزيقيات التقليدية، فظن المحللون أن تلك الثورة الجذرية تعني رفض الميتافيزيقا على الإطلاق. وكان ظنهم هذا نتيجة أنهم اعتادوا قياس الحاضر على الماضي، فقاسوا مواقف هيوم الفلسفية على ميتافيزيقيات الماضي، فوجدوها مباينة لها تمامًا، ومن ثم صدر حكمهم المتقدم، ونسوا أن ميتافيزيقيات الماضي ليست كل الميتافيزيقا، وأنها لا تعدو أن تكون محاولات إنسانية أولى لفهم العالم لابد من تجاوزها في يوم ما.

الثاني: وهذا السبب متفرع عن السبب الأول.. ويتمثل في الظن بأن تفنيد هيوم الفلسفي للأدلة القبلية والبعدية على تحديد طبيعة الله وإنكاره للأدلة على جوهرية النفس - يعني أنه ليس ميتافيزيقيا- فأن تكون ميتافيزيقيا في نظرهم لابد أن تكون مؤمنًا من الناحية الفلسفية بطبيعة محددة لله ومعتقدًا في جوهرية النفس.

ولا ريب أن هذا ظن خاطئ لأن هيوم إذ يتفلسف على ذلك النحو إنما يقدم تصورات جديدة للكون والحياة والإنسان، تقنع بالوقوف عند هذا العالم، وتلتمس مبادئ تفسيره من داخله. وبالتالي فإنه يقدم ميتافيزيقا جديدة تسعى لاكتشاف الحقيقة الموجودة داخل العالم بدلًا من التحليق في عوالم الأوهام.

الثالث: الفهم الخاطئ لقول هيوم: «إننا إذا ما استعرضنا المكتبات مزودين بهذه المبادئ فيالها من إبادة تلك التي نضطر إلى فعلها، فلو تناولنا بأيدينا كتابًا كائنًا ما كان، كتابًا في اللاهوت أو في الميتافيزيقا المدرسية – مثلًا – فلنسأل هل يحتوي هذا الكتاب على تدليلات مجردة خاصة بالكم والعدد؟؟ لا..هل يحتوي على تدليلات تجريبية خاصة بأمور الواقع والوجود؟؟ لا.. إذن فألق به إلى النار لأنه يستحيل أن ينطوي على شيء غير السفسطة والوهم».

فهذا النص الذي ختم به هيوم «بحث في العقل الإنساني» يستشهد به المحللون دائمًا على رفض هيوم للميتافيزيقا على الإطلاق.

وهنا يفسر الخشت النص السابق، ذلك النص الذي يعد نكسة لميتافيزيقا هيوم، بل ونكسة الميتافيزيقا المعاصرة، فيقول الخشت: «لكن لو أمعنا النظر في عبارات هذا النص لوجدنا أن هيوم لم ينصح بإبادة كتب الميتافيزيقا مطلقًا دون تقييد بشرط أو سبب، وإنما

---

(1) د/ محمد عثمان الخشت: العقل.. وما بعد الطبيعة، مصدر سابق، ص١١٤.

اشترط خلوها من الاستدلالات الاستنباطية والاستقرائية، لأنها بفقدانها لهذه الاستدلالات تفقد صفة العلم الدقيق، ومن ثم فإنها لا تحوي إلا استدلالات سفسطائية وأحكامًا وهمية»[1]. وعليها فإن هيوم قد رفض الميتافيزيقا القديمة المشتملة على السفسطة والوهم، وسعى جاهدًا إلى ادخال الأنواع الدقيقة من الاستدلال في دراسة الميتافيزيقا بهدف جعلها علمًا محكمًا.

ومن خلال ما سبق نستطيع القول بصراحة – إن الخشت أثبت تهافت – ما استندت عليه الوضعية المنطقية في فهمها الخاطئ لنصوص ديفيد هيوم التي عولت عليه بأنه من أوائل التجريبيين الذين دقوا شعاب الرفض نحو استبعاد الميتافيزيقا من الحقل الفلسفي، إذ رأت الوضعية المنطقية أن كل ما استندت إليه فلسفة هيوم في الميتافيزيقا، هو النص الأخير الذي أورده الخشت وقام بتحليله من زاوية علمية، وبالتالي رفضت الوضعية المنطقية الميتافيزيقا، ولكن رفضها لم يكن من فراغ فلسفي، إذ شيدت رؤيتها على التحليل الخاطئ لنصوص هيوم، إلى أن جاء الخشت في أطروحته للماجستير التي قال عنها – اعضاء لجنة المناقشة* – إنها عبارة عن إبداع فلسفي، وأن الخشت لم يقدم بحثا وإنما قدم نصا فلسفيا جديدا، وأثبت فيها بجدارة من خلال تأويل عميق لفلسفة هيوم وكانط، أن ديفيد هيوم لم يكن محطمًا للميتافيزيقًا، وأنه كان من أوائل من قالوا بالميتافيزيقا العلمية.

---

(1) المصدر السابق: ص١١٥.

* تكونت لجنة المناقشة والحكم الخاصة بالدكتور / محمد عثمان الخشت من السادة الأساتذة:

١- أ.د/ يحيى حامد هويدى.... مشرفًا.

٢- أ.د/ مـراد وهبة.... عضوًا.

٣- أ.د/ حسن حنفى..... عضوًا.

[illegible]

[illegible]

القسم الثاني

تحليلات وقراءات نقدية

في بعض مؤلفات الدكتور محمد عثمان الخشت

الفصل الثالث عشر

نظرية جديدة في الأديان

عرض نقدي وتحليلي لكتاب «تطور الأديان»

أ. سمية أبو عامرية*

يحمل عنوان هذا الكتاب الذي نحن بصدد عرضه وتحليله تحليلا نقديا في البداية سؤالا يبدو شائكا وهو: هل تتطور الأديان بتطور الزمان؟

أعتقد أن الكثير ممن يقرأ هذا العنوان سيتوقف عنده كثيرًا ويدور بذهنه الشكوك وتساوره الريب في مضمون الكتاب! ولكن القارئ لا يلبث حتى يطرح سؤالا محوريا على نفسه، فحواه:هل التطور يعارض الإيمان؟ وهنا لابد أن ندخل إلى دهاليز الكتاب فلا يمكننا التوقف كثيرا عند العنوان وما يثيره من أسئلة محيرة ومثيرة.

بادئ ذي بدء يشرح مؤلف الكتاب أ. د. محمد عثمان الخشت قصة الأديان في بحثها عن الإله، وكيف أنها تتطور في هذه المعرفة. وهذا هو أحد مكامن الجدة في هذا الكتاب، لأنه **يثبت أن الأديان تتطور من وجهة نظر علمية، لكنه في الوقت نفسه لا يخرج من حظيرة الإيمان!**

وعلى ذلك تكون ميزة هذا الكتاب أنه يوظف نظريات التطور لصالح الدين. كما أنه يعرض لموقف الفلاسفة من الله ومن الأديان، وكيف لا، وهو أستاذ الفلسفة بأكبر جامعات الوطن العربي (جامعة القاهرة)، بدأ بأكسينوفان وسقراط وأفلاطون وأرسطو انتهاءً بديكارت وباركلي وهيوم وكانط وهيجل وفلاسفة الوجودية من أمثال كيركجارد وسارتر وجابريل مارسيل، ثم يتابع هذا الموقف عند فلاسفة القرون الثلاثة الأخيرة عند نيتشه وماركس ووليم جيمس وجاك دريدا.

وهو يقدم للقارئ نظرية متكاملة عن الأديان كلها، مثل الشنتوية، والبوذية، والزرادشتية، واليهودية، والمسيحية، والإسلام، وكل الأديان الرئيسية التي مرت بها الإنسانية في بحثها عن الحقيقة.

---

* كلية دار العلوم – جامعة الفيوم.

ولذا يمكننا القول بأن هذا الكتاب يقدم أول مقارنة شاملة بين الأديان والفلسفات، ويتحول معه علم مقارنة الأديان من مجرد «علم وصفي» إلى «علم نقدي فلسفي»، يجمع بين الوصف العلمي والتحليل الفلسفي والنقد العقلي الملتزم بمعايير المنطق. ويوظف تلك المعايير في أشكالها الأكثر تطورا في عصر الحداثة وما بعدها.

وتكمن أهمية هذا الكتاب في أصالة موضوعه حيث إنه قبل هذا الكتاب كان التركيز- من قبل معظم الدارسين- إما على مقارنة الأديان وحدها، أو مقارنة الفلسفات وحدها، أو دراسة الدين من منظور فلسفي في الفرع الفلسفي الشهير «فلسفة الدين»، أو دراسة الدين من منظور علم اجتماعي أو إنساني واحد مثل علم النفس الديني أو علم الاجتماع الديني أو غيرها من العلوم. أما هذه الدراسة فتسعى إلى تقديم رؤية أكثر شمولا لهذه المجالات فتضمها في حقل واحد ربما يتيح الفرصة لرؤية أوسع للنظر إلى العقائد الإنسانية من أكثر من زاوية.

ويحلل من منظور نقدي إجابات الأديان على هموم الإنسان الأزلية:

الإنسان.. من أين؟.. وإلى أين؟

العالم.. لِمَ كان؟.. ما حقيقته؟.. وإلى أين يسير؟

الله.. هل هو كائن؟.. وماذا يريد منا؟

لكننا نعود مرة أخرى لنناقش «عنوان الكتاب» وما يحمله من دلالات محيرة! فهل تتطور الأديان؟ وإن كانت الإجابة بنعم، فعلى أية جهة يكون هذا التطور؟

يحلل الكتاب تطور الأديان في سلاسة يشعر بها القارئ؛ حيث يفسر هذا الكتاب سر التحول في العقل الديني من الشرك، نحو شبه التوحيد، ثم إلى التوحيد؛ وكلما كان التوحيد خالصا، أي مستبعدا للوسطاء والهيئات المعاونة والقوى المضادة والسحر والقوى الخفية التي تتدخل في الطبيعة وحياة الإنسان، كان الدين أرقى ومنسجما مع طبيعة النقطة القصوى التي وصل إليها العقل في تطوره.

النظرية الجديدة:

يرى الدكتور الخشت أن منطق تطور الدين في العقل، يبدأ من ديانات الكثرة.. ديانات الطبيعة، وداخلها نفسها يحدث تطور من عبادة الطواطم والحيوانات وأرواح الأسلاف، إلى عبادة مظاهر الطبيعة. وفي كل مراحلها الداخلية كان الامتزاج واضحا بين

الطبيعي والإلهي. أى أن الإنسان هنا لا يدرك حقيقة الظواهر الطبيعية، ولا يحاول تفسيرها وفق قانون العلية، وإنما يفسرها على أنها قوى عاقلة فاعلة بذاتها، خاصة أن تعدد أحوال الظواهر الطبيعية بين أحوال مفيدة وأحوال ضارة، والحوادث الكونية المفاجئة مثل الزلازل والبراكين والفيضانات والصواعق والعواصف، ينشئ حالة من الخوف من المجهول عند الإنسان، ونظرا لقصور منطقه العقلي، فإن ذلك كله يستثير خياله الذي يقوم بدوره بتأليه ظواهر الطبيعة، أو بإعطاء الألوهية صفات الطبيعة. وتشتمل ديانات الطبيعة على ديانات شركية تعددية، وفي مرحلة متقدمة منها يوجد فيها ديانات التسلسل الهرمي للآلهة، وهي التي تؤمن بتعدد الآلهة لكنها تخضعها لإله أكبر، فهي أديان الاعتقاد التراتبي في الآلهة، لكنها لا تزال آلهة ممتزجة بالطبيعة. وسوف تتحول في المرحلة التالية فتصبح على شاكلة البشر.

فيرتقي الوعي إلى ديانات التشبيه وفيها عبد الإنسان آلهة ذات مواصفات إنسانية لكنها أعلى قدرة.. آلهة ذات إرادة تشبه الإرادة الإنسانية، لكنها أكبر من إرادته.. مرتبا إياها ترتيبا هرميا يقف في أعلاه إله أكبر، وظهر هذا الإله في بعض الديانات ككبير للعائلة، وفي أحيان أخرى ككائن يتجلى ويتجسد في آلهة أخرى لكل منها وظيفة واختصاص.

فالعقل في هذه المرحلة يقيس طبيعة الآلهة على طبيعة الإنسان وإرادته التي تتغير من خير إلى شر، ومن شر إلى خير. ويدفع الخوف خياله لتجسيد الألوهية تجسيدات شخصية، وبنوع من الإسقاط، يعطي لها صفاته، ويسقط عليها رغباته، فيظنها على شكل بشر له قوى عظيمة، حيث يعطيها صفات بشرية مضخمة من حيث درجة القوة واستمرارية البقاء،. وبنفس النوع من الإسقاط كان يعتقد أنه يمكن استرضاؤها بوسائل الاسترضاء الإنساني رغبة في اجتذاب خيرها واتقاء غضبها. ومن هنا يلجأ إلى الأضاحي والقرابين والنذور. على أن إرضاءها لم يكن هو الهدف، بل كان الهدف هو أن يعيش آمنا سعيدا، والآلهة إن رضيت عنه ستحقق له هذا.

إذن يتحول الوعي في هذه المرحلة بديانات التسلسل الهرمي للآلهة من التصور الطبيعي إلى التصور الإنساني، وتماثل بنية مجمع الآلهة بنية الأسرة أو بنية الدولة، مثل الديانة الإغريقية القديمة التي تقول بتعدد الآلهة لكن تجعل فوقها إلها أكبر هو رب الأرباب، وهو زيوس. ومثل بعض الديانات الرومانية، ومن قبلهما بعض الديانات المصرية القديمة.

ثم يرتقي الوعي إلى أديان التعالي.. أديان التوحيد أو الوحدة.. وداخل أديان التعالي نفسها يرتقي الدين من التوحيد غير الخالص إلى التوحيد الخالص، ومن الإله القومي(نسبة إلى القوم) إلى الإله العالمي، ومن التوحيد المعقد الملغز إلى التوحيد الواضح والصرف. ويبرهن الخشت على أن العقل الديني بدأ رحلته من تصور طبيعي إلى الألوهية، ثم دخل في تصور إنساني لها، ثم تجاوز هذا المستوى إلى التعالي بتصوره للألوهية عن الطبيعي والإنساني.

وحسب تلك النظرية التي كونها الخشت، فإن المجموعات الدينية، تبدأ بالأديان الطبيعية التي تنظر إلى الألوهية على أنها ممتزجة بالطبيعة وتخلط بينها وبين الظواهر أو الكائنات الطبيعية. ثم مجموعة الأديان التشبيهية التي تشبه الآلهة أو الإله بالبشر. ثم مجموعة أديان التعالي على اختلاف بينها بدرجة ما أو أخرى في مدى تحرر مفهوم الإلهي في الوعي من المفاهيم الطبيعية والتشبيهية.

وسواء سرنا بمنطق التحول التدريجي من الكثرة إلى الوحدة، أو بمنطق التحول التدريجي من المحسوس إلى المعقول، فسوف نجد أن تتابع الأديان لن يختل: من ديانات الطبيعة إلى ديانات التشبيه ثم أديان التعالي. مما يؤكد أنها قصة العقل الباحث عن الوحدة، والوحدة لا توجد في المحسوس والعيني والنهائي، بل توجد في المعقول والمجرد واللانهائي. ومن ثم تخضع الأديان لقانون التطور الذي يحكم تطور الحضارات البشرية وما تمر به من نمو ثم انحدار واضمحلال. وعندما يبلغ الوعي الديني نضجه مع دين الوعي الناصع، ويتحول التوحيد إلى عقيدة بلا أسرار، ثم تطرأ عناصر شركية وضعية على تصورات أتباعه في مراحل الاضمحلال، لا يكون الإنسان بحاجة إلى دين جديد، لأن الدين الناصع موجود، لكن المشكلة هي اضمحلال وعي أتباعه، ومن ثم يكون الإنسان بحاجة إلى فهم جديد للدين يخلصه من العناصر الوضعية فيه، أي بحاجة إلى من يجدد له أمر دينه.

وتحول الوعي من الأديان الجزئية والغامضة والتي لا يزال فيها خلط بين الإلهي والإنساني، إلى دين التوحيد الكلي والواضح والألوهية المتعالية المنزهة، أي الدين الذي يمثل الطور الملائم لإنسانية ناضجة- يوازيه تحول من نوع آخر هو التحول في منطق الاستدلال، من منطق الأسطورة إلى منطق الواقع، ومن منطق الحس إلى منطق البرهان العقلي، ومن الاستدلال بخوارق الطبيعة إلى الاستدلال بنظام الطبيعة، ومن منطق الحواة

إلى منطق عدم التناقض؛ ومن المعجزات الحسية إلى المعجزة البيانية، ومن المعجزات المؤقتة إلى المعجزة المستمرة، ومن الكتاب الذي يلتمس دليلا من خارجه إلى الكتاب الذي يلتمس دليلا من داخله، ومن توحيد غامض يعتمد على التسليم إلى توحيد مطلق مستند إلى الاستدلال البرهاني، ومن منطق «آمن ثم تعقل» إلى منطق «تعقل ثم آمن». لكن في كل الأحوال نلاحظ أن ثمة اتفاقًا بين ديانات الطبيعة، وديانات التشبيه، وأديان التوحيد المتعالي، على وجود قوة عاقلة في العالم، فالألوهية هي الموضوع الرئيسي للأديان بعامة، باستثناء بعض الفرق البوذية والطاوية والكونفوشيوسية التي لا تعتقد في الألوهية.

الإسلام العقلانـي:

بعد رحلة شاقة يخوضها الخشت في تاريخ الأديان ، يبين فيها التحول من اللامعقول إلى المعقول تدريجيا، يبدأ في بيان كيف أن الوعي يرتقي في تصور الألوهية عبر الأديان الإبراهيمية، ويتحول الدين من التوحيد غير الخالص إلى التوحيد الخالص، ومن الإله القومي(نسبة إلى القوم) إلى الإله العالمي، ومن التوحيد المعقد الملغز إلى التوحيد الواضح والصرف.

هنا يتحول الدين مع الخشت إلى الإسلام العقلاني ؛ حيث ينتقل من الاستدلال بخوارق الطبيعة إلى الاستدلال بنظام الطبيعة، ولا يستخدم منطق الحس، بل منطق البرهان، ويصبح مبدأ عدم التناقض هو السائد كمقياس للتمييز داخل النص.

ويرفض النص الديني الإسلامي –حسب نظرية الخشت– المعجزات الحسية كدليل على صحته ، ويعتمد على نوع جديد هو المعجزة البيانية، ويرفض الكتاب دليل صحته من خارجه أي يرفض الاستعانة بالمعجزات الحسية ، ويقدم دليلا من داخله، وهو البيان والبرهان وعدم التناقض.

ثم يطالب النص المقدس الجديد (القرآن) بالتحقق من صحته بطريقة أخرى هي التطابق بين ما يقوله وما يدل عليه الواقع الخارجي للكون والإنسان من قوانين وحقائق، وهذه نقطة جديدة فالتحقق من الصدق الداخلي عن طريق البرهان العقلي والاتساق الداخلي ، والتحقق من الصدق الخارجي عن طريق فحص مدى التطابق مع الوقائع الخارجية، وليس بالمعجزات الحسية. ومع ذلك يعترف بالمعجزات المؤقتة بالزمان والمكان للديانات السابقة لأنها كانت تخاطب أهل عصور لا يفهمون إلا الدليل الحسي

الخارق ، لكنه يفضل لنفسه معجزة ذات طابع مستمر يمكن أن يتحقق من صدقها أهل العصور القادمة (انظر فصل المعجزات).

هنا يصل الخشت إلى الإسلام ، ومعه نصل إلى أفق جيد ومختلف للدين، فمعه ولأول مرة بين الأديان يتم تحكيم الحس والتجربة والعقل الصريح؛ فالإسلام نفسه يخاطب العقل الصريح، ويحتكم إلى مبادئه الفطرية.. ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [الرعد: ٤]،، كما أنه يستشهد بالتجربة سواء كانت إنسانية أو طبيعية أو تاريخية، ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ﴾[العنكبوت: ٢٠]، ﴿ وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴾ [الذاريات: ٢٠]، ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾[يوسف: ١٠٩]...الخ. ويستند الإسلام إلى المحسوس للوصول إلى اللامحسوس،ويعتبر الحواس الإنسانية سبيلا من سبل الوصول إلى الحقيقة إذا استخدمت بشكل سليم،ولذا فإن الضالين يسيئون استخدام حواسهم ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ﴾[الأعراف: ١٧٩].

وفي الإسلام صار للعقيدة الإلهية معنى مختلف؛ فالله تعالى في الإسلام ليس قوميا ولا حصريا؛ فلا هو خاص بقوم دون قوم ولا هو محصور في أمة دون أمة. فالله في الإسلام (رب العالمين) ...(رب الناس .ملك الناس .إله الناس). ومن ثم فالتوحيد الإسلامي ليس قوميا ولا حصريا ، بل هو عالمي ومنفتح على الطبيعة والكون والناس أجمعين. فالإسلام (كما عبر عنه القرآن والسنة الصحيحة) يقدم تصورا للإله على أنه إله الناس أجمعين وربهم ، سواء كانوا مؤمنين أو كافرين، مطيعين أو عصاة. وهذا التصور ضد التصورات العقدية الأخرى التي تنظر إلى الإله على أنه إله خاص بقوم دون قوم. ومن ثم فإن التسامح كموقف أخلاقي يكمن في عقيدة الألوهية الإسلامية، على عكس اليهودية المحرفة التي يكشف موقفها من الألوهية عن موقف غير متسامح من الأمم الأخرى؛لأن الإله في اليهودية هو إله بني إسرائيل فقط، وهم شعبه المختار!

والكون في الإسلام – حسب الخشت- خاضع لمبدأ السببية Principle of Causality، وهو المبدأ الذي يقرر أن لكل ظاهرة سببا، ، وأن لا شيء يحدث من لا شيء، وكل ما يظهر للوجود فلوجوده علة، وأن الأسباب تتبعها النتائج المترتبة عليها.

ويرى الخشت أن الإسلام يقوم على نزعة إنسانية واضحة؛ وتظهر تلك النزعة من خلال تصوير القرآن للإنسان على أنه كائن مكرم، وأن انحداره يأتي نتيجة أفعاله، وأنه أيضا بأفعاله يظل جديرا بالكرامة.

وتقوم النزعة الإنسانية على التوازن بين الجانب المادي والروحي؛ فلا ينبذ الإسلام متع الحياة الدنيا، ديانات شرق آسيا أو غيرها من الديانات الرهبانية .

أما الحرية Liberty فهي في التصور الإسلامي حق إنساني أصيل، والحرية هي القدرة على الاختيار وتحقيق الفعل أو الامتناع عنه دون خضوع لتأثير خارجي أو إكراه. وفي الإسلام الإرادة الإنسانية حرة بحكم المولد، وللإنسان حق ممارسة هذه الحرية طالما لا يضر نفسه أو الآخرين وفق الضوابط الشرعية. والحرية في الإسلام هي الحرية الملتزمة، وهي ضد الفوضوية التي ترجع أسسها الفلسفية إلى الفردية المطلقة والذاتية المفرطة عند شميت وشترنر وبرودون وباكونين.

وينقد الخشت موقف فلاسفة الدين في الغرب من تصور الألوهية في الإسلام، ويبين كيف غلب على تحليلهم الفلسفي له طابع الانحياز وعدم الدقة والافتقار في أغلب الأحيان للموضوعية العلمية. ومن هؤلاء الفلاسفة هيجل، وتعد صورة العقيدة الإلهية في الإسلام عند هيجل عينة نموذجية ممثلة إلى حد كبير لصورته عند الغرب بعامة التي يغلب عليها طابع الانحياز وعدم الدقة والافتقار في أغلب الأحيان للموضوعية العلمية. فحالة هيجل وإن كانت قد تجاوزت الحالات السابقة عليها زمنياً على مستوى الصياغة وبعض الملامح، إلا إنها تظل فى جوهرها غير مختلفة عنها. بل إنها تحدد بدرجة كبيرة كثيرا من ملامح الصورة المتشكلة بعد ذلك فى الوعى الأوربى. وإن كان هذا لا يتعارض بطبيعة الحالة مع وجود حالات استثنائية الصور متمايزة ومختلفة .

ويبرهن الخشت أن تفسير هيجل يفتقد إلى الدقة، لأنه لو كان الانبساط الصحراوى هو المسئول عن نبذ التجسيم والتشكل فى الإسلام، لما وجدت عبادة الأصنام وتجسيد الإلهى فى البيئة الصحراوية قبل الإسلام، فالعرب هم العرب، والصحراء هى الصحراء قبل الإسلام وعند ظهوره، ومع ذلك كان هناك تجسيم وبنيات ثابتة . فإذا ما جاء الإسلام بالتجريد، فليس من المقبول عقلياً تفسير ذلك تفسيرا جغرافياً سطحياً، ولا سيما إذا كان هذا التجريد كما هو معلوم من التاريخ النبوى مصادما بعنف لطبيعة الشعور العربى الذى كان مرتبطاً بالتجسيم الوثنى للإلهى قبل الإسلام.

وبصرف النظر عن الأخطاء الكامنة في تصور هيجل للإسلام، يرى الخشت أن هذه العقيدة تمثل أرقى ما وصل إليه العقل من تجريد وتنزيه يليقان بالمبدأ الأول الواحد

الأحد الذي ليس كمثله شيء، بعيدا عن التجسيم والتشبيه والخلط بين ما هو إلهي وما هو إنساني أو طبيعي.

نظرية تكسر القواعد التقليدية:

لكل هذا يمكننا القول بأن الخشت في نظريته الجديدة يكسر القواعد التقليدية، ويعيد بناء المفاهيم سواء الدينية أو المضادة للدين، وفي الوقت نفسه يقف بالمرصاد للفكر الديني الرجعي والمؤسسي، ويسعى إلى تحرير الدين من مفاهيم الكهنة ومن يسمون برجال الدين! ويوظف المناهج العلمية والفلسفية الحديثة في دراسة الأديان. واستفاد بشكل واضح من جهود مناهج النقد التاريخي، ومناهج نقد النص، والنقد الشكلي. كما فحص واستفاد في الوقت نفسه من جهود المدرسة التحليلية، واللاهوتيين الأحرار، والعقلانيين، ونتائج علم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني... إلخ. ولذا جاء منهجه في البحث مركبا من عدة مناهج جمع بينها في منهج عقلاني متكامل.

ومن ثم يمكننا القول بأن الخشت قد **نجح بامتياز في تكوين نظرية جديدة وإيجاد خطاب ديني جديد** من حيث اللغة والمضمون وطريقة التفكير، ومن هنا فهو إسهام حقيقي في تجديد الخطاب الديني، خاصة أنه يخاطب الجميع: سواء الجمهور العام أو المثقفين أو المتخصصين.لاسيما أن لغة الكتابة واضحة دون التفريط في مستوى العمق والجدة. وهو خلاصة مجموعة كبيرة من الأبحاث والدراسات الأكاديمية قام بها الدكتور الخُشت خلال العشرين سنة الأخيرة. كما يمثل هذا الكتاب - من وجهة نظري- نواة وأساسا لفرع جديد في العلوم الفلسفية يمكن البناء عليه وإقامته صرحا عاليا يمثل إضافة حقيقية للعلوم الفلسفية تُحسب لأبناء هذا الجيل عامة وللدكتور محمد عثمان الخُشت خاصة.

الفصل الرابع عشر

قراءة نقدية في كتاب

«تطور الأديان – قصة البحث عن الإله»

د.غيضان السيد علي*

بدأت البشرية أول ما بدأت بالتوحيد الذي نتج عن معرفة آدم بالله تعالى خالقه على نحو مباشر وبدون واسطة، ولم يكن أبدا هذا التوحيد ناتجًا عن استنباط أو تأويل أو نتيجة للخوف من المجهول أو لسبب من الأسباب النفسية أو الاجتماعية – كما يزعم بعض الباحثين الغربيين–؛ بل على العكس تماما يمكن القول بأنه إنما جاء الشرك نتيجة لانحراف في التفكير أو التأويل الخاطئ أو اتباع المصلحة والهوى. وتمتد قصة البحث عن الإله المعبود إلى أقدم عصور البشرية منذ نبي الله إبراهيم عليه السلام الذي أخذ يبحث عن الله في الشمس والقمر والنجوم، ثم في الحضارة المصرية القديمة؛ حيث اعتقد المصري القديم بوجود حياة أخروية وأقر إخناتون بدين التوحيد، وارتضى زرادشت في الحضارة الفارسية القديمة القول بإلهين أحدهما للخير والآخر للشر، وإذا ما انتقلنا من الشرق إلى الغرب نجد قصصا كثيرة ومحاولات شتى للبحث عن الإله لعل من أشهرها ما قام به الشاعر الألماني الكبير هيلدرن فيما عرف بـ (البحث عن الرب الغائب).

وقد قام المفكر الدكتور محمد عثمان الخشت المتخصص في دراسة الأديان برصد العديد من هذه القصص والمحاولات سواء في الشرق أو في الغرب في مغامرته الفلسفية الرائعة (تطور الأديان– قصة البحث عن الإله) الصادرة عن مكتبة الشروق الدولية ٢٠١٠ وهي أشبه بموسوعة حديثة في علم الأديان، أو بالأحرى كتاب جريء يكسر فيه كل القواعد التقليدية ويعيد بناء المفاهيم سواء الدينية أو المضادة للدين في الغرب والشرق على السواء، يقف فيها بالمرصاد للفكر الديني الرجعي والمؤسسي، ويسعى إلى تحرير الدين من مفاهيم الكهنة وممن يسمون برجال الدين، يقتحم بكل جرأة تلك المناطق المحظورة والمسكوت عنها لدى الفلاسفة والمصلحين ورجالات العلم في كل

* مدرس الفلسفة الحديثة بكلية الآداب – جامعة بني سويف.

العصور؛ الأمر الذي حدا بنا أن نجعله محور هذه المقالة.

ولما كان البحث عن الإله مرتبطا جدا بالأديان؛ حيث إن كل دين لابد أن يرتضي إلهًا أو مجموعة من الآلهة وذلك بحسب نوعية الدين نفسه، وهل هو دين توحيدي أم دين وثني يقوم على تعدد الآلهة، لذلك يتصدى الخشت في بداية محاولته هذه بتحديد مفهوم الدين في اللغة والاصطلاح مرتئيا بأن الدين هو رسالة من الله تعالى إلى البشرية بواسطة الرسل، يدعوهم فيها إلى الإيمان بوحدانيته ومعرفة قدرته وهيمنته على الوجود وعظمته اللامتناهية. إذن فالدين في أول شرطه وفروضه عند الخشت إقرارٌ أَوَّلِيٌّ بوجود الله تعالى.

ويفجر الخشت قنبلة فكرية من العيار الثقيل، قد تجعل الكثيرين ممن هم داخل الحقل الفلسفي فضلا عمن هم خارجه، يقومون بإعادة قراءة لتاريخ الفلسفة مرةأخرى وبمنظور آخر وذلك حينما ينتقل إلى أول حضارة غربية عرفها التاريخ وهي الحضارة اليونانية؛ تلك الحضارة التي اشتهرت بمخالفتها للأديان السماوية، لاسيما في الإلهيات وخلق العالم والبعث والنبوات، إلا أن الخشت يصرح تصريحا لا يُقْبَلُ معه تأويلٌ بأن أشهر فلاسفة تلك الحضارة: أكسينوفان، سقراط، أفلاطون، أرسطو كانوا موحدين بارزين في مجتمع يسوده الشرك والوثنية!

ولا يتناسى الخشت قصة البحث عن الإله في العصر الإسلامي والتي اعتمدت كثيرا على الوحي السماوي المنزل على سيد الأنبياء وخاتمهم محمد ﷺ، ولكن الوحي لم يظل طويلا هو الوسيلة الوحيدة للبحث عن الإله، فسرعان ما شاركه العقل، وتجلى هذا في علم الكلام الإسلامي وعند الفلاسفة المسلمين سواء في المشرق الإسلامي كما بدا عند الكندي والفارابي وابن سينا أو في المغرب العربي كما وضح عند ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، ولعل قصة حي بن يقظان لابن طفيل أبرز ما قدم في هذا الصدد. ولعل هذا التدخل العقلاني جاء من قبل الفلاسفة المسلمين تحت تأثير إعجابهم بالفلسفة اليونانية ومحاولاتهم التوفيق بينها وبين عقائد الإسلام ظنا منهم بأن الفلسفة اليونانية قد توصلت إلى الحقيقة المطلقة.

ويفض الدكتور الخشت اشتباكا ظل شائكا ما يزيد على ثمانية قرون والذي وصل ذروته لدى فيلسوف قرطبة العظيم أبي الوليد ابن رشد الذي ألف كتابه الخالد (فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ليوفق فيه بين الفلسفة والدين على اعتبار أن الفلسفة حق، والدين حق، والحق لا يضاد الحق، بل يشهد له ويوافقه، فما كان إلا أن نُفِيَ

إلى جزيرة الليسانة معقل اليهود آنذاك، وأحرقت كتبه في إحدى ميادين قرطبة العامة. إلا أن الخشت يصر على فض الاشتباك بين الدين والفلسفة ويقول في براعة أسلوبية برهانية غائبة عن معظم متفلسفة هذا العصر «وما الفلسفة من وجهة نظرنا إلا إعمال العقل في فهم النفس والكون والمجتمع، وتصبح الفلسفة في بعض الأحيان ليس مجرد فهم للعالم، بل سعي متواصل لتغييره إلى الأفضل، وهنا تتحول من النظر إلى العمل، وتتحول من علم للتفسير إلى علم لتغيير النفس والمجتمع والقوانين والاقتصاد والسياسة طلبا لعالم أكثر عدالة وحرية ومساواة مثلها في ذلك مثل الدين الخالص».

أما في العصر الأوربي الوسيط والذي كان الإيمان فيه - لا العقل - هو أداة البحث عن الرب كما فعل أوغسطين وتوما الإكويني؛ فقد رأى أوغسطين أن العقل قاصِرٌ عن بلوغ الحقيقة الكاملة، وبالإيمان نصل إليها، أما توما الإكويني فرأى أن العقل موهن هزيل، وبما أن عقل أعظم الفلاسفة إذا قيس إلى عقل ملاك من الملائكة، أقل بكثير من عقل الفلاح البسيط إذا قيس إلى عقل هذا الفيلسوف عينه، يلزم عن ذلك أنه متى بدت لنا حقيقة من حقائق العقل وكأنها تنقض حقيقة من حقائق الإيمان، فإننا نكون على ثقة أن حقيقة العقل المزعومة تلك إن هي إلا خطأ وضلال، وحسبنا أن نتأنى في النقاش ونتروى ليستبين لنا كذبها.

أما عصر الحداثة الأوربية والذي شهد متغيرات كثيرة لعل أهمها التقدم العلمي وسيطرة الآلة على الإنسان وسيطرة الرؤية الميكانيكية على العالم، تلك الرؤية التي وسعت الانشقاق بين الدين والعلم وزادت الهوة بين ما هو مادي وما هو روحي، الأمر الذي جعلنا نجد في العصر الحديث والمعاصر من الفلاسفة والمفكرين في أوربا من اهتم بالفكر وانطلق نحو الحقيقة المجردة وحارب الدين، ومنهم من لم يستطع أن يتجاهل وجود الله، فأينما ولوا وجوههم فثم وجه الله.

وهنا يدخل الخشت منطقة المغامرات، يحاكم الفلاسفة ويستبين حقيقة اتجاهاتهم من الدين، والذين طالما حاولوا أن يخفوها، يدخل إلى عالم داروين الذي رفض وجود الله الخالق وقال بنظرية التطور الطبيعي، ويسقط أقنعة ديكارت العقلانية حيث جعل ديكارت الوحي مهيمنا على العقل، وأن حقائق الدين المسيحي يجب أن تكون أول ما نصدق به دون البحث عن بداهتها ولا عن وضوحها وتميزها، أما الفيلسوف الانجليزي ديفيد هيوم فيرى أنه كان ملحداً تمام الإلحاد، أنكر وجود الله الخالق البارئ المصور،

وأنكر كُلَّ وأيَّ شكل من أشكال الدين حتى الدين الطبيعي، أما الفرنسي جان جاك روسو فرأى أنه لا يمكن معرفة الله بالعقل ولكن يمكن الوصول إليه بالقلب، فقال «إن شعور القلب فوق منطق العقل»، أما الإنجليزي بركلي فقد كان فيلسوفا مؤمنا ائتنس بوجود الله وأطمأن به؛ فقاوم الإلحاد والمذهب المادي وحاول إنقاذ الإيمان الديني، أما كانط فيلسوف ألمانيا العظيم فإنه قد عاش رحلة طويلة يبحث فيها عن الله المعبود الغني عن العالمين، ولكنه أنكر كل الأدلة العقلية على وجود الله، فإثبات وجود الله عنده خارج قدرات العقل، ولكنه رغم هذا لم ينكر وجود الله وجعل أمر هذا الوجود موضوع إيمان لا موضوع برهان، لكنه – مع هذا – رفض كافة الطقوس والشعائر الدينية من صلاة وزكاة وصوم وحج وخلافه؛ لأن الله غني عن العالمين، وليس هو – جل جلاله – كالحاكم الدنيوي يحتاج إلى التزلف والتملق. أما هيجل – تلميذ كانط – فقد اعتبر الوعي الديني بالإله ما هو إلا حركة سير الروح نحو اللامتناهي، أما الفيلسوف الدنمركي كيركجارد أبو الفلسفة الوجودية، فقد التقت الوجودية عنده بالدين على خط واحد، وسعى إلى تجديد المسيحية من خلال المسيحية نفسها، وانضم إليه الفيلسوف الوجودي جابريل مارسيل أما سائر الوجوديين فقد حادوا عن الصواب وارتضوا الإلحاد من أمثال هيدجر وسارتر وكامو، وكان فريدرك نيتشه الألماني من غلاة الملاحدة فالله عنده ليس فقط غير موجود بل إنه مات! وأعلن نيتشه موت الإله ولقب بعدو المسيح. كذلك كان كونت وسائر الفلاسفة الوضعيين يرفضون كل ما هو غير مادي ولا يقبل التحقق، أما ماركس وأنجلز فقد رفضا وجود الله واعتبر ماركس أن الدين أفيون الشعوب، على خلاف الأمريكي وليم جيمس الذي فتح طريقا للدين على أساس برجماتي نفعي، وتنتهي قصة البحث عن الإله بالفيلسوف المعاصر جاك دريدا الذي جاء بنزعة عدمية ضد كل الأنساق التقليدية بما فيها النسق الديني، لكنه في السنوات الأخيرة أظهر بعض الاهتمام بالدين حتى إن بعض رجال الدين في فرنسا بدأوا يهتمون بكتاباته، كان الله في عونهم!

ثم لا يلبث الدكتور الخشت إلا أن يتابع مغامرته الفلسفية فيتساءل بجرأة: هل يمكن أن تحل الميتافيزيقا محل الدين؟!! ثم يتناول منبع الأديان وتطورها وهل هذا التطور يعني ارتقاء العقل أم ارتقاء التاريخ؟ ثم يعرض لعدة تفسيرات تفسر نشأة الأديان منها التفسير الطبيعي والتحليل النفسي والتفسير الحيوي وما قبل الحيوي والتفسير الاجتماعي والتفسير المثالي المطلق، ومع هذا لا يفوته أن يعرض عرضا شافيا كافيا للأديان الطبيعية بوصفها محاولات بشرية للبحث عن الإله قد جانبها الصواب؛ فيعرض للديانة

الطوطمية أو الإحيائية ثم الديانات الهندية: الفيدية والبراهمانية والهندوسية والبوذية واللامية والجينية والسيخية والمهاريشية ثم دين السماء الصيني ثم دين الطاو وديانة الشنتو ثم الديانة الزرادشتية المجوسية، ثم يعرض للأديان السماوية الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام باعتبارها إرشادًا من السماء للأرض معتبرا **أن العقيدة الإسلامية** هي أرقى ما وصل إليه العقل من تجريد وتنزيه يلتقيان بالمبدأ الأول الواحد الأحد الذي ليس كمثله شيء السميع البصير بعيدا عن التجسيد والتشبيه والخلط بين ما هو إلهي وما هو إنساني وطبيعي، وهذه النهاية هي ما جعلتنا نقول إنها مغامرة فلسفية لكنها كانت مأمونة العواقب! خاصة أنه يوظف نظريات التطور لصالح الدين، لكنه ليس الدين المحمل بالخرافة، بل الدين الذي يتحرك في حدود العقل وحده. ويقف بالمرصاد للفكر الديني الرجعي والمؤسسي، ويسعى إلى **تحرير الدين من مفاهيم الكهنة ومن يسمون برجال الدين!** ولذا فهو كتاب جريء يكسر القواعد التقليدية، ويعيد بناء المفاهيم سواء الدينية أو المضادة للدين. ويقوم بتحليل عقائد الأديان من منظور عقلاني، وكيف أنها تتطور في هذه المعرفة. وهذا هو أحد مكامن الجدة في هذا الكتاب، **لأنه يثبت أن الأديان تتطور من وجهة نظر علمية، لكنه في الوقت نفسه لايخرج من حظيرة الإيمان!**

فالكتاب في مجمله رؤية فلسفية ترصد قصة البحث عن الإله في كل الحضارات في عصور البشرية المختلفة يرصد ما يجول في الأفئدة والعقول؛ يقدم إجابات تعتمد على مناهج شتى، فقد استفاد بشكل واضح من جهود مناهج النقد التاريخي ومناهج نقد النص، والنقد الشكلي، كما فحص واستفاد في الوقت نفسه من جهود المدرسة التحليلية، واللاهوتيين الأحرار، والعقلانيين، ونتائج علم الاجتماع الديني... إلخ ولذا جاء منهجه في البحث مركبا من عدة مناهج جمع بينها في منهج عقلاني متكامل. إنها حقا محاولة رائعة لا يفيد معها الاختصار فهذه المقالة ليست إلا دعوة لقراءة هذا الكتاب الذي بمجرد أن تبدأه فلا تجد هناك بد من أن تواصل القراءة حتى النهاية التي ربما لا تأتي؛ لأنها ستطرح مئات الأسئلة التي لن تجعل القارئ يحتمل التوقف أمامها مستسلمًا.

الفصل الخامس عشر

من وحي «للوحي معان أخرى»

قراءة نقدية للشكل والمضمون

أ. عادل سالم عطية*

تقدم هذه الورقة ملمحًا تحليليًّا ونقديًا لكتاب «للوحي معان أخرى»، وهو من تأليف الأستاذ الدكتور **محمد عثمان الخشت**، أستاذ الأديان والفلسفة الحديثة والمعاصرة، الذي أبدع مجموعة من المؤلفات العلمية ذات الأسلوب الرصين، الذي يجمع بين الإيجاز والعمق في دقة وتحليل واستقصاء، وتنويع بين الخبر والإنشاء، وقد توزعت هذه الورقة إلى جهتين: الأولى تعرض بصورة موجزة لمحتويات هذا الكتاب، والثانية تبين جملة من الملامح المنهجية وتطبيقاتها التي سلكها المؤلف في تناوله للكتاب المقصود.

أولاً: من حيث المضمون:

يعرض هذا الكتاب الذي بين أيدينا؛ وهو كتاب «للوحي معان أخرى» لطبيعة الوحي ووسائله، وأشكاله المتنوعة في الأديان، مميزًا بين أسلوب الوحي في التقليد اليهودي - المسيحي - الإسلامي، وأسلوب آخر للوحي في الفيدية والبراهمانية، وقد حاول المؤلف إماطة اللثام عن أوجه التشابه والاختلاف بين هذه الأشكال، مع بيان التأسيس الفلسفي والإشراقي للنبوة؛ للكشف عن طبيعة أنماط الوحي في ضوء منهج تحليلي مقارن للنصوص، ويضم هذا الكتاب بين دفتيه مقدمة وقسمين متكاملين ومتداخلين، وقد جاء في لغة سهلة ودقيقة إلى حد كبير، تناسب ثقافة الجماهير، فضلا عن المتخصصين من أرباب التفلسف ومحبي الحكمة، وطبعة مهذبة شكليًّا أصدرتها الهيئة العامة لقصور الثقافة سنة ٢٠١٣م.

ويقدم الدكتور الخشت - في القسم الأول من الكتاب - لنمط مختلف من الوحي والنبوة؛ وهو الوحي والنبوة في الديانات الطبيعية والتشبيهية، فيصف لنا نمطين مختلفين

---

* مدرس مساعد بكلية دار العلوم - جامعة الفيوم.

من الوحي في الفيدية والبرهمانية أحدهما مختلف عن التقليد الإبراهيمي، وثانيهما مشابه له، فيقول: «فالنمط الرئيسي من الوحي فيهما ليس على هيئة مرسل ومستقبل ووسيط، وإنما على شكل استقبال للحقيقة الأساسية للوجود بواسطة الحكماء. لكن توجد بعض النصوص في البراهمانية تكشف عن وجود نمط آخر للوحي بالمعنى الموجود في التقليد الإبراهيمي: اليهودي، المسيحي، الإسلامي، فالوحي في بعض نصوص الأوبانيشاد ليس استقبالا للحقيقة الكلية، ولكن الوحي فيها عبارة عن استقبال الرسول لرسالة سماوية من الإله عن طريق وسيط أو وسطاء»(١).

وفي الوقت نفسه يؤكد الدكتور الخشت أنه في إطار التقليد الهندي للوحي هناك أديان لا تلجأ إلى الوحي كالبوذية التي تبدأ «من نقطة قيام بشرية محضة، هي إلهام الحكيم بوذا، وتقدم بعض الأديان الأخرى في إطار مختلف تعاليمها كوحي سماوي، إلا أنها تنسب أمر تسليمها إلى مؤسس أسطوري أو خرافي كهرمس الذي تنسب إليه مجموعة التعاليم الدينية والفلسفية السرية»(٢).

ثم يعرض المؤلف للديانة الفيدية وكتابها الفيدا الذي يعبر عن صوت الألوهية، والفيدا وحي على شكل تلقي واستقبال روحي للحقيقة الكونية من الحكماء الملهمين، ومن سمات هذا الوحي التي تميزه عن ألوان الوحي الأخرى أنه وحي غير شخصاني، بمعنى أنه يأتي من كينونة لا تتسم بأية سمات شخصية؛ لأنّ الحقيقة الجوهرية العليا، وهي براهمان، ليست شخصية محددة، فاللاتمايز صفة لبراهمان الإله الأعلى المحايد الذي ليس له صفات إيجابية أو سلبية، فهو غير متعين، ولا يمكن أن يتصوره إدراك.

وتكلم – أيضًا – على مجموعة الفيدا بوصفها أقدم كتاب ديني وصل إلينا من تاريخ الإنسانية خاصة بعد أن ثبت لدينا أن النسخ الخطي يقتضي قبله حقبة زمنية طويلة من النقل الشفهي، ثم عرض لعدد أسفار الفيدا وأقسامها، والتي لم يصل إلينا منها سوى أربعة فقط، وهي:

- ريج فيدا Rig Veda: أقدم كتاب مقدس وصل إلينا، وهو أقدم الكتب الأربعة المقدسة للهند القديمة.

---

(1) د. محمد عثمان الخشت، للوحي معان أخرى، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط١، سنة ٢٠١٣م، صـ١١.

(2) السابق نفسه، صـ١٢.

- ساما فيدا Sama Veda: مجموعة من النصوص المعدة للغناء في عدد من المناسبات.
- ياجورا فيدا Jajure Veda: تعابير قربانية وتعاليم موجزة لأساليب تقديم الأضاحي والقرابين.
- اتهارفا فيدا Atharva Veda: سفر معرفة الرقى السحرية ذات الطابع الشخصي؛ إذ يشتمل على العديد من الرقى والتعاويذ لأغراض طبية، وعلى طلاسم سحرية تساعد على الانتصار في المعركة.

وقدم المؤلف بعد ذلك عرضًا مسهبًا للأوبانيشاد التي هي مجموعة من المحاورات التي تجمع بين الدين والفلسفة والأسطورة، وتتضمن المذهب الغامض الذي كان يسره المعلم إلى تلاميذه المقربين منه، وهي منهاج وصل فيه التأمل الإنساني قمته العليا على حد قول ماكس موللر، وقد كانت أسفار الأوبانيشاد موضع إعجاب الفيلسوف الألماني شوبنهور، ويصفها صاحب كتاب قصة الحضارة بأنها أقدم أثر فلسفي ونفسي موجود لدى البشر، ففيها مجهود بذله الإنسان دقيق دءوب، يدهشك بدقته وما اقتضاه من دأب، كما أنها تجمع بين الأصالة والمعاصرة[1]. وقد أشار المؤلف إلى ثلاثة عشر سفرًا من أسفار الأوبانيشاد، منها: أوبانيشاد إيشاد، أوبانيشاد كينا، أوبانيشاد كانا، أوبانيشاد برانا... إلخ.

ثم تناول الكتب المقدسة في الهندوسية، وأهم الملاحم المقدسة في الديانة الهندوسية مثل: الرامايانا، وهي كتاب مقدس يستمد منه الهندوس عقائدهم وأفكارهم الدينية، فراما إله يجسد الألوهية، ولا يزال الهندوس يتعبدون بهذه الملحمة رغبة في الثواب الإلهي. ويعرض – أيضًا – لقوانين مانو، وهي عبارة عن مجموعة من القوانين والعقائد وطرق الخلاص.

ويعالج الدكتور الخشت – في القسم الثاني من هذا الكتاب الذي بين أيدينا – الوحي والنبوة بين الأديان المتعالية والتأسيس الفلسفي، فيشير إلى طبيعة الوحي في الديانات الإبراهيمية حيث يوجد إله محدد له صفات وسمات محددة يوحي بكلامه عبر طرق متعددة إلى أشخاص وسطاء كي يبلغوه إلى البشرية.

ويشرح المؤلف وسائل الوحي التي كانت مشهورة في الأوساط الشرقية مثل: العرافة، والفأل، والأحلام، والتنجيم، وميز بين عدة مراحل للنبوة داخل العهد القديم،

---

(١) انظر: السابق، صـ٢٢.

وتكلم عن عدد الأناجيل المنتشرة بين المسيحيين، وأشار إلى ما يسمى بالأناجيل القانونية: متى، مرقس، لوقا، يوحنا.

ولم يتقبل الإسلام الوحي بالمعنى المسيحي الذي يرى أن يسوع ذو طبيعة إلهية، وعلاقته بالله علاقة بنوة، تتسم بوحدة وعلاقة باطنية فعالة مع الإله الآب؛ لأن الله يتنزه بشكل مطلق عن التداخل مع الطبيعة البشرية، وليس له ابن بأي معنى حسي أو معنوي، أو مجازي، ويتعالى عن الحلول في هيئة بشرية، ولا شك أن مثل هذا الوحي بالمعنى المسيحي لا يقبله العقل السببي الاستدلالي الذي يفصل بين الوجود الإنساني والوجود الإلهي.

ويعرض المؤلف بعد ذلك لمعاني الوحي في اللغة العربية، ثم يجلي أقسامه المتعددة في القرآن الكريم من خلال تحليل الآيات التي وردت فيها لفظة الوحي ومشتقاتها، ولعل من أبرز هذه الدلالات: التسخير، والإلهام، والكتابة، والأمر...إلخ [1]، ثم أشار إلى طرق وتقنيات الوحي ككلام جبريل عليه السلام مباشرة مع الرسول ﷺ وتمثله في صور متعددة كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة.

وعالج – أيضًا – ما صنعه فلاسفة الإسلام لتكوين نظرية فلسفية يفسرون بها النبوة، فكان الفارابي أول فيلسوف يضع نظرية للنبوة للتوفيق بين الفلسفة والدين، والرد على الذين يزعمون باستحالة وجود أساس عقلاني فلسفي للنبوة، وأشار إلى أثر نظرية الفارابي في الفلاسفة اللاحقين عليه.

ويختم الدكتور الخشت حديثه بالإشارة إلى التأسيس الأخلاقي للوحي، فالله الكامل لابد أن يكون أخلاقيًا، ويرضيه الالتزام الأخلاقي، ومن ثم يستلزم هذا ضرورة أن يوجد تنبيه من نوع ما يحفز البشر على الالتزام الأخلاقي، وهذا التنبيه يمكن أن تكون له وسائل متعددة من بينها الوحي.

ثانيًا: الملامح المنهجية وتطبيقاتها:

- الاتجاه النقدي.
- عقد المقارنات وبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بين الديانات.

---

(1) انظر: السابق، صـ٨٤-٨٥.

- التنوع في طرح الأسئلة والتساؤلات.
- تحديد المفاهيم والمصطلحات.

وفيما يلي عرض لهذه الملامح بصورة تفصيلية.

١- الاتجاه النقدي:

إنَّ من أهم معايير التفلسف وضوابطه أن تظهر معالم النزعة النقدية في مؤلفات المفكرين ونتاجاتهم الفكرية والفلسفية؛ فالنزعة النقدية «مبدأ أساسي لابد أن يمارسه الباحث من أجل تمحيص الحقائق، ونقد الآراء، والتحقق والتثبت من صحة الأفكار... ويجب ألا يمنع ذلك من الاعتراف بالفضل للسابقين»[١]. كما يمثل الاتجاه النقدي أول معنى من معاني الموضوعية كما هي متمثلة عند الفلاسفة، ومعنى هذا الاتجاه ألا يتأثر المفكر بالمسلمات الموجودة والشائعة، وأن ينقد نفسه، وأن يتقبل النقد من الآخرين، فأهم ما يميز المفكر قدرته على أن يختبر الآراء السائدة بذهن ناقد لا ينقاد وراء سلطة القدم أو الانتشار أو الشهرة، ولا يقبل إلا ما يبدو له مقنعًا على أسس عقلية وعلمية سليمة[٢].

وإذا كانت الفلسفة نقاشًا أو حوارًا أو طرحًا للسؤال كما يقول هيدجر، كان الفيلسوف ناقدًا بطبعه، وكانت الفلسفة فاعلية نقدية، أو نشاطًا نقديًا، والنقد هنا – أيضًا – تمييز للزائف من الصحيح في عالم الفكر[٣].

وقد ظهر هذا الاتجاه لدى الدكتور الخشت في نقده للشهرستاني – وهو حجة في علم الفرق والأديان على حد قول المؤلف – الذي يرى أنَّ البراهمة ينفون النبوة أصلا ورأسًا، فيقول عنهم: «هم المخصوصون بنفي النبوات أصلا ورأسًا»[٤]، فيناقش المؤلف هذا

(1) د. فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، سنة ١٩٩٨م، صـ١٧١.

(2) د. بركات محمد مراد، فلسفة ابن باجة واتجاهه النقدي، الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثامن، سنة ١٩٩٩م، صـ١٨٧.

(3) انظر: د. إمام عبد الفتاح النقد عند هيجل، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الرابع عشر، ط١، سنة ٢٠٠٥م، صـ١٤٨.

(4) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ٣/ ٩٥.

الرأي بالأدلة التي تبين أن مفهوم الرسالة والنبوة حاضر في البراهمانية حضورًا راسخًا، كما أنهم يؤكدون مبدأ ضرورة التبعية، حيث تقوم امتيازاتهم كلها على ضرورة اتباع غيرهم لهم، وهو مبدأ من مبادئ النبوة؛ إذ إن النبوة تقوم على الاتباع، ثم يرجح الدكتور الخشت أن الرأي الذي أورده الشهرستاني يعبر عن شخص أو فرقة هندية تنكر النبوة، ولا يعبر عن الديانة البراهمانية[1].

كما يستخدم ألفاظًا دقيقة للتعبير عن رأيه، مثل قوله: «وهذا رأي ضعيف»[2] ناقدًا الرأي الذي يزعم بأنَّ تاريخ الكتاب الهندي (ريج – فيدا) يرجع إلى القرن الثلاثين قبل الميلاد.

٢- عقد المقارنات وبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بين الديانات:

كان المؤلف حريصًا على إيجاد العلاقات وبيان أوجه التشابه والاختلاف بين الديانات، فعند حديثه عن ملحمة الرامايانا يقول: «ولا يزال يقرأ الهندوس ملحمة الرامايانا كما يقرأ المسلمون القرآن، وكما يقرأ المسيحيون الأناجيل؛ تعبدًا ورغبة في الثواب الإلهي، غير أن الهندوس يعتقدون أن قراءتها تخلص القارئ من ذنوبه كلها، وتجعله ينجب ولدًا حتى ولو كان عقيمًا. ومن الملاحظ أن الرامايانا ككتاب مقدس يحكي حياة راما وأعماله، ليس بدعًا بين الكتب المقدسة من هذه الناحية؛ لأن التوراة تقص حياة موسى وأعماله، وأسفار أنبياء بني إسرائيل تقص حياتهم وأعمالهم، كما أن الأناجيل الحالية ما هي إلا رواية لحياة المسيح على الأرض وأعماله» [3].

وفي موضع آخر يلاحظ المؤلف وجود تشابه بين الفيدية والمسيحية، فيقول: «ونلاحظ وجود تشابه بين الفيدية والمسيحية في علاقة الوحي الإلهي بِكَتَبَةِ النصوص المقدسة، حيث إن مدوني الفيدا يعتبرون ملهمين ومؤيدين بالوحي الإلهي عن طريق براهما، والأمر نفسه نجده في المسيحية الحالية، حيث تنظر إلى مدوني الأناجيل (متى، ومرقس، ولوقا، ويوحنا) باعتبارهم موحى إليهم من روح القدس»[4].

---

(1) انظر: للوحي معان أخرى، صـ١٥.

(2) السابق، صـ١٧.

(3) السابق، صـ٤٧.

(4) السابق، صـ٨٢.

٣- التنوع في طرح الأسئلة والتساؤلات:

ويلاحظ في هذا السياق تنوع الأسئلة والاستفسارات المتعلقة بالنصوص التي يستشهد بها، وليستْ هذه النزعة التساؤلية شيئًا غريبًا على أحد كبار أساتذة الفكر الفلسفي ومحبي الحكمة؛ إذ الفلسفة سؤال وإثارة للأسئلة، فلعلّ الدكتور الخشت كان حريصًا على طرح الأسئلة التي تساعد على فهم طبيعة الموضوع، وإدراك ماهيته؛ بما يمثل عصفًا ذهنيًّا للقارئ بغية المشاركة والتفاعل في تصور تجليات الصورة أو الرسالة التي يُرجى توصيلها للمستقبل.

فعند حديثه عن الأناجيل المسيحية يرى أن المسيحية لم تعترف سوى بأربعة أناجيل، فيعلق قائلا: «ولكن لما هذه الأربعة؟ لماذا هنا العدد أربعة، وفي الديانة الفيدية عدد أربعة؟ هل لأن الأربعة عدد ذو معنى صوفي أو روحي؟ وهكذا تثير الأسئلة كمًّا من الاستفسارات التي تتطلب جوابًا، وتفتح آفاقًا واسعة أمام القارئ لإعمال عقله وفكره فيما هو مطروح أمامه من الرؤى والأفكار».

وقد لاحظتُ ثمة جانبًا منهجيًّا يتعلق بطرحه للفكرة التي يهدف إلى تحليلها ومناقشتها في ثنايا مؤلفه، وذلك على هيئة سؤال يحتاج جوابًا وتفصيلا، مثل قوله:

- هل يمكن تأسيس النبوة فلسفيًّا؟
- هل الإشراق هو وحي الأولياء؟
- هل الوحي أمر ممكن عقليًّا؟

وهكذا تتنوع الأسئلة من أجل إماطة اللثام عن الموضوعات والأفكار التي يقصد معالجتها.

٤- تحديد المفاهيم والمصطلحات.

لا شك أنَّ تحديد الألفاظ، وبيان دلالاتها مدخل أساسي، ومنهج ضروري لفهم ماهية الموضوع المطروح للمناقشة، كما أنه يقلل من الفوضى الفكرية، ويحسم مشكلات اللبس والخلط، وسوء الفهم بين المتحاورين. وقد تعددت إشارات الدكتور الخشت إلى الوقوف على تعريفات الألفاظ، مثل:

- الكشف.

- مذهب الإشراق.
- النور لدى الإشراقيين.
- معنى الوحي في اللغة العربية والقرآن الكريم.

وفي نهاية القول أرجو ألا أكون سببًا في تحميل النصوص فوق طاقتها، أو إخراجها بعيدًا عن المضمون المقصود من ورائها، وأن تكون هذه القراءة معبرة بصدق عن محتويات الكتاب ومنهجية مؤلفه.

الفصل السادس عشر

عرض نقدي وتحليلي لكتاب «للوحي معان أخرى»

أ. أبوالنور الشريف *

نحاول في هذه المحاولة البسيطة أن نقوم بعرض لكتاب: «للوحي معان أخرى» للفيلسوف الفقيه الأستاذ الدكتور الخشت الذي استطاع برؤيته الفلسفية أن يستنبط الجانب الفقهي في الفلسفة، هذا الجانب الذي حيّر كثيرًا من المهتمين بالدراسات الفلسفية ونود أن نشير إلى أن أستاذنا في هذا الكتاب قد بهرنا كثيرًا؛ لأن كل كلمة وسطر وفقرة من هذا الكتاب تدل على فيلسوف متفقه ومتعمق جعل الفلسفة في خدمة الدين ومن هنا كانت الحيرة كل الحيرة لأنني حاولت أن أحلل الكتاب وأعرضه في سطور بسيطة لكنني وجدت نفسي ملزما بهذا العدد من الصفحات، فعذرًا للإطالة في العرض والتحليل.

يتكون الكتاب من مقدمة بسيطة وفصلين وهم كالآتي:

ففي المقدمة يؤكد أستاذنا على أنه توجد اختلافات بين الأديان في طبيعة الوحي ووسائله، كما توجد أشكال متنوعة للوحي منها أسلوب الوحي في التقليد اليهودي المسيحي الإسلامي، وهناك اختلافات ليست بالقليلة بين الديانات الإبراهيمية التي تنتمي إلى مسار واحد من حيث النشأة، لكنها اتخذت أثناء نموها وتجليها في التاريخ طبائع مختلفة تصل أحيانًا إلى حد التعارض. ويهدف هذا البحث إلى كشف اللثام عن أوجه التشابه والاختلاف بينها، مع بيان التأسيس الفلسفي والإشراقي للنبوة؛ للكشف عن طبيعة أنماط الوحي في ضوء منهج تحليلي مقارن للنصوص.

أما الفصل الأول الذي يعنونه بـ(نمط مختلف من الوحي والنبوة) الوحي والنبوة في الديانات الطبيعية والتشبيهية. يشير أستاذنا إلى أن تأسيس أي دين لابد أن يتم عبر كتاب مقدس، وهذا الكتاب هو الوحي الإلهي في شكله المقروء أو المسموع في المراحل الشفهية

* باحث في الفلسفة. جامعة القاهرة.

لبعض الكتب المقدسة. وهذه سمة تشترك فيها كل الديانات ورغم هذه السمة المشتركة توجد اختلافات بين الأديان في طبيعة الوحي ووسائله، كما توجد أشكال متنوعة للوحي، منها أسلوب الوحي في التقليد اليهودي المسيحي الإسلامي وهو يعتبر بالنسبة إلينا أكثر فهمًا وإدراكًا ومنها أسلوب الوحي الرئيسي في الفيدية والبراهمانية. فالنمط الرئيسي من الوحي فيهما. على شكل استقبال للحقيقة الأساسية للوجود بواسطة الحكماء. لكن توجد بعض النصوص في البراهمانية تكشف عن وجود نمط آخر للوحي بالمعني الموجود في التقليد الإبراهيمي: فالوحي في بعض نصوص الأوبانيشاد عبارة عن استقبال الرسول لرسالة سماوية من الإله عن طريق وسيط أو وسطاء. إذن فنحن أمام نمطين من الوحي في البراهمانية. أحدهما: مختلف عن التقليد الإبراهيمي، وثانيهما: مشابه له.

فإذا بدأنا بالديانة الفيدية نجد أن كتابها المقدس هو الفيدا والفيدا وحي، ولكنه ليس على هيئة مرسل ومستقبل ووسيط، إنما على شكل تلقي واستقبال روحي للحقيقة الكونية من الحكماء الملهمين، ومن سمات هذا الوحي أنه وحي غير شخصاني. بمعني أنه يأتي من كينونة لا تتسم بأية سمات شخصية؛ لأن الحقيقة الجوهرية العليا. وهي براهمان، ليست شخصية محددة. ويمكن القول إن النتيجة التي يمكن استخلاصها في هذا السياق أن طبيعة هذا النوع من الوحي في الديانة الفيدية مختلفة عن سائر الديانات، حيث إن المصدر الإلهي لهذا الوحي هو براهمان اللاشخصي.

فيذهب الفقيه الفيلسوف – الخشت – إلى أنه ليس صحيحًا ما ذهب إليه الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل) من أن البراهمة ينفون النبوات أصلًا ورأسا. إن ما أورده الشهرستاني، نسبة إلى البراهمة، خطأ واضح لكل من قرأ كتبهم واطلع على نصوصهم المقدسة، فالديانة البراهمانية التي يؤمنون بها لا تنكر النبوة، لأن جوهر النبوة هو نقل الرسالة، **لكنها تعطي لها اسما وطبيعة مختلفة والأدلة على ذلك هي:**

أولاً: لا تنكر البراهمانية سلطة الكتب المقدسة السابقة في الديانة الفيدية، أعني سلطة الفيدا، وإن كانوا يعتبرونها عهدًا قديمًا.

ثانيًا: إذا رجعنا للأوبانيشاد، وهو النص المعبر عن حقيقة المعتقدات البراهمانية، نجد مقاطع كثيرة تدل على وجود اتصال في هيئة حوار بين إنسان ما وأحد الآلهة.

ثالثًا: توجد إشارات تقطع بأن الإله الأكبر، يتكلم ويعطي الحقائق للآخرين.

رابعًا: إن البراهمة أنفسهم يكتسبون مكانتهم المقدسة في الهند من كونهم ولدوا فيما يزعمون من أصل إلهي، ومن براهمان. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن ما أورده الشهرستاني ليس معبرًا عن البراهمة ولا عن البراهمانية.

ويحاول جاهدًا أن يؤكد على أنه رغم أن هناك كتبًا دينية أسبق من الفيدا في التاريخ العالمي، لكنها تعد مع كتاب الموتى المصري والبرديات الفرعونية من أقدم الكتب المقدسة. وأسفار الفيدا في أصلها كثيرة غير أن من المؤكد أن عددها كان كبيرًا، ولم يصل إليها منها سوى أربعة فقط، وهى: (١) ريج فيدا (٢) ساما فيدا (٣) ياجورا فيدا (٤) اتهارفا فيدا.

ويشير الدكتور الخشت إلى أن كلمة الفيدا Vedas كلمة سنسكريتية تعني المعرفة أو الحكمة. كتب الفيدا هى كتب مقدسة جاءت من الفترات الأولى من التاريخ الآري الهندي، ولا يمكن الجزم علميًّا بتاريخ تأليفها ٦٠٠٠ وسنة ١٠٠ ق. م. سنة ١٥٠٠ وسنة ٦٠٠ ق.م بين سنة ١٠٠٠ وسنة ٥٠٠ ق.م ويمكن القول إن تاريخ الشفهي يرجع إلى حوالي القرن الخامس عشر قبل الميلاد، بينما التدوين والكتابة ترجع إلى ما بين القرن الخامس عشر والقرن الخامس عشر قبل الميلاد. وتأليف الفيدا بالسنسكريتية هو دلالة أخرى على قدمها، وهى دلالة أيضًا على التقدير الذي كانت تتمتع به؛ فاللغة السنسكريتية المقدسة كانت تستخدم غالبًا لما يعد مقدسًا وجديرًا بالحفاظ عليه. وهكذا نجد أن مجموعة الفيدا تعتبر أقدم كتاب ديني وصل إلينا من تاريخ الإنسانية، خاصة بعد أن ثبت لدينا أن النسخ الخطي يقتضي قبله حقبة طويلة من النقل الشفهي.

ونجد أن عدد أسفار الفيدا وأقسامها هي: ريج فيدا، ساما فيدا، ياجورا فيدا، اتهارفا فيدا، ويذكر فيلسوفنا أن ريج فيدا Reig-Veda أقدم كتاب مقدس في تاريخ الإنسانية وصل إلينا، وهو أقدم الكتب الأربعة المقدسة للهند القديمة وصولًا إلينا عن السنسكريتية القديمة ومعناها «الفيدا النارية». والأغلب أنها لم تؤلف في عصر واحد؛ بل في عدة عصور وتتكون ريج فيدا من عشرة أسفار وتؤلف عقيدة تعدد الآلهة المرحلة الأولى للاهوت الفيدي. وإذا كان بعض نصوص الريج فيدا تتضمن بوضوح عقيدة تعدد الآلهة، فإنه يوجد أيضًا نصوص أخري تكشف عن ميل نحو التوحيد وتمثل هذه النصوص مرحلة الانتقال من التعددية الطبيعية إلى التوحيد، ومن ثم إلى الاعتراف بالإله الواحد، هذا الاعتراف الذي يشكل العقيدة الفلسفية الرئيسية للفيدا، والتي ستنتقل بعد

ذلك إلى الأوبانيشاد وإلى الفيداتنا. ومما ساعد على تحقيق التوحيد الروحي فيها بعد منطق تطور الدين والذي جعل الآلهة تندمج في بعضها البعض، والتمثل التدريجي لفكرة الله. ورغم هذا فإن الوصول إلى التوحيد الإلهي لم يكن هو المرحلة الأخيرة؛ إذ إن التفكير الإنساني لم يكن ليقنع بإله واحد له سمات إنسانية عظيمة، خاصة إذا كان هذا التفكير يهتم بالبحث عن الحقيقة المطلقة أكثر مما يهتم بالبحث عن السعادة الفردية.

ياجورا فيدا :Jajure – Veda ويتألف من تعابير قربانية وتعاليم موجزة لأساليب تقديم الأضاحي والقرابين، ويعتبر أحدث عهدًا من ريج فيدا. ويُستعمل في الاحتفالات الدينية مع باقي كتب الفيدا. ساما فيدا :Sama – Veda ومعناه «الفيدا الشمسية»، ويشتمل على مجموعة من النصوص المعدة للغناء في عدد من المناسبات. اتهارفا فيدا :Atharva –Veda وهو سفر معرفة الرقى السحرية ذات الطابع الشخصي؛ إذ يشتمل على العديد من الرقى والتعاويذ لأغراض طبية، وعلى طلاسم سحرية تساعد على الانتصار في المعركة وما شابه ذلك. عندما يصل التأمل الإنساني قمته العليا (الكتب المقدسة في البراهمانية).

ويسترسل بعد ذلك في ذكر البراهمانا :Brahmana والتي تتضمن طقوس وواجباتِ العبادةِ ومغزى كل منها، وهى تساعد الكهنة على أداء الشعائر وتشتمل على مراسم الاحتفالات الدينية وتطلق كلمة براهمانا كاسم على هذه النصوص كما تطلق كصفة على البراهمي وهو الكائن المتخصص فيها. ونظرًا لأَنَّ «البراهمانا» تشكل مرحلة انتقالية من الفيدية إلى البراهمانية، فإنها كرست بعض عقائد الأولى، ولكنها طورت بعض عناصرها العقائدية الأخرى؛ ولذلك لا نستطيع أن نعتبرها معبرة تمام التعبير عن نقلة كبيرة من الفيدية إلى البراهمانية وإن كانت تمثل مرحلة خروج ومستتر وبطيء وقد أصبح الإله براجباتي مع البراهمانا. ولقد صارت الآلهة الأساسية الفيدية في البراهمانا مجهولة أو تابعة للقوى السحرية وخالقة للأضحية. وجاء التقلص الجذري للآلهة الفيدية لمصلحة براجاباتي.

أما الأوبانيشاد Upanishad فهي كلمة سنسكريتية بمعنى يجلس، والمقصود يجلس بالقرب من المعلم، وهي تطلق على مجموعة من المحاورات عددها مائة وثمان وتجمع بين الفلسفة والدين والأسطورة، وتتضمن المذهب الغامض الذي كان يُسِرُّه المعلم إلى تلاميذه المقربين منه. ويمكن ترجمتها بـ «الاتصالات السرية». وتلزم الإشارة إلى أن وصف

الأوبانيشاد بأنه شروح وتفسيرات لتعاليم الفيدا ليس وصفًا دقيقًا؛ فهي ذات طابع خاص ويمكن النظر إليها بوصفها إلى حد ما العهد الجديد بالنسبة للفيدا العهد القديم. إن تعاليم وأفكار الأوبانيشاد صدرت عن حكماء يناوئون الامتيازات التي يخص البراهمة أنفسهم بها وأول هذه الامتيازات أنهم وحدهم والذين يستحقون المعرفة السامية، ومع أن الأوبانيشاد كانت سرية فإنها كانت تُباح لأي شخص يمكنه أن يكون أهلًا لفهمها وتلقينها من المعلم بصرف النظر عن وضعه الاجتماعي أو نَسَبِهِ فالشرط في معرفتها إذن هو الأهلية للفهم؛ الأمر الذي يجعلها غير مضنون بها على أي فرد لا ينتمي إلى طبقة البراهمة. ويوجد ما لا يقل عن مائتي أوبانيشاد ليس لها كلها درجة الأهمية نفسها؛ حيث تتميز منها مائة وثمانية أوبانيشاد، ثم تتميز ومن بين هذا العدد ثلاث عشرة رئيسية هي:

١ – **أوبانيشاد إيشاد** وتدور حول معتقدات متعددة وسلوكيات الحكمة والتقوى وتؤكد على الوحدة المتناقضة الموجودة في العالم المادي المتنوع.

٢ – **أوبانيشاد كينا**: تتحدث عن القوة المدبرة للوظائف العقلية والحسية في الإنسان.

٣ – **أوبانيشاد كانا**: تناقش قضايا عقائدية متعددة، لعل من أهمها قضية الموت والخلود والمعرفة والخير. وتلح على أن الفضيلة والمعرفة الحقة أفضل من كل الملذات الدنيوية.

٤ – **أوبانيشاد برانا**: تشتمل على إجابات الحكيم بيبالادا عن أسئلة وجهت إليه. ويشير إلى الروح العليا (أتمان) (على أنها الملجأ الذي يتم اللجوء إليها مثلما تلجأ الطيور إلى الشجر لتجد مكانًا للراحة).

٥ – **أوبانيشاد مونداكا**: أهم الموضوعات التي تميزها هي التي تدور حول المعرفة: والمعرفة نوعان: معرفة سفلى وهي المطروحة في الفيدا ومعرفة عليا وهى معرفة الذي لا يفنى، أي أصل الوجود الذي يُرى ولا يمسك.

٦ – **أوبانيشاد ماندوكيا**: وتتحدث عن الحالات الأربع التي يمر بها الوعي.

٧ – **أوبانيشاد تايتري** تبحث عن حقيقة الذات، وتولي اهتمامًا خاصًا بالجوانب والوظائف المختلفة للشخص الفرد.

٨ – **أوبانيشاد ائتاريا**: تتضمن بوضوح مذهب وحدة الوجود، وترى أن كل شيء في العالم يقوده الذكاء ويقوم عليه، فالذكاء هو الأساس.

٩ - أوبانيشاد شاندوجيا: وتشتمل على كثير من العقائد، مثل عقيدة البيضة الكونية التي يتم من خلالها تفسير نشأة العالم.

١٠ - أوبانيشاد برهادارنيا: وتعد أشهرها جميعًا وأكبرها حجمًا. وتؤكد على أن براهمان مصدر العالم، وتصفه بأوصاف متناقضة وهو قريب وبعيد وثابت ومتحرك.

١١ - أوبانيشاد سفيناسفاترا: تنسب هذه الأوبانيشاد إلى كاتبها الحكيم «سفينا سفاترا» وتتميز هذه الأوبانيشاد عن غيرها بأنها تركز الحديث على «الله» الواحد أكثر مما تركز على «المطلق» الذي يوجد في سائر الأوبانيشاد الأخرى.

١٢ - أوبانيشاد كاوشتاكي: تُعرف هذه الأوبانيشاد باسم مؤلفها الحكيم كاوشيتكي الذي يذهب إلى أن عناصر الكينونة مثبتة في عناصر الذكاء، وعناصر الذكاء مثبتة على الروح المتنفسة، والروح المتنفسة هي المحرك الأول للكون.

١٣ - أوبانيشاد مايتريي: نسبة إلى «ما يتري» وتتحدث عن الروح العظمى، وبراهماني اللانهائي، والروح التي لا توصف، غير أن أهم ما يميزها هو الحديث عن صورتي «أتمان» الظاهرة وغير الظاهرة، والذات العنصرية والذات الكلية.

ويحاول بعد ذلك أستاذنا إلى أن يصل إلى ملاحم مقدسة وآلهة تتجلى في بشر (الكتب المقدسة في الهندوسية) والتي منها:

الرامايانا The Ramayana وهي ملحمة مقدسة كبرى في الديانة الهندوسية، تُنسب إلى الحكيم فالميكي ربما يكون كتبها في القرن الثالث قبل الميلاد وكثيرًا من مشاهد الرامايانا منحوتة على جدران معبد أنكورفات في كمبوديا وهي تحتوي على قصة حياة الملك راما ملك أيودا الذي يعد أحد تجسيدات الإله فيشنو. وراما هو إله القوة، إنه يواجه الشياطين، مع بقائه بين الناس، وهو فيهم النموذج المعبود الملاحظ ومبدع التنظيم المثالي للأشياء (الدهارما): إنه الكائن الأسمى المرتبط بالإنسانية. وينبغي التأكيد مجددًا على أنها ليست مجرد قصة تُروى، وإنما هي كتاب مقدس يستمد منه الهندوس عقائدهم وأفكارهم الدينية؛ فراما إله يجسد الألوهية، وهو تجسيد للإله فيشنو، فهو التجسيد السابع له بين عشر تجسيدات أخرى سنذكرها عند الحديث عن الإله فيشنو، ولا يزال يقرأ الهندوس ملحمة الرامايانا كما يقرأ المسلمون القرآن وكما يقرأ المسيحيون الأناجيل؛ تعبدًا ورغبة في الثواب الإلهي. غير أن الهندوس يعتقدون أن قراءتها تخلص القارئ من ذنوبه كلها، وتجعله ينجب ولدًا حتى ولو كان عقيمًا. ومن الملاحظ أن الرامايانا ككتاب مقدس يحكي حياة راما وأعماله، ليس بدعا بين الكتب المقدسة من هذه الناحية: لأن

التوراة تقص حياة موسى وأعماله، وأسفار أنبياء بني إسرائيل تقص حياتهم وأعمالهم، كما أن الأناجيل الحالية ما هي إلا رواية لحياة المسيح على الأرض وأعماله.

المهابهاراتا: يعتبر الهندوس «المهابهاراتا» كتابًا مقدسًا: ولهذه القدسية التي تتمتع بها المهابهاراتا فإنهم يقسمون بها. وهذا الكتاب عبارة عن ملحمة تتكون من تسعين ألف بيت. وتُنسب المهابهاراتا في التقليد الهندوسي إلى الحكيم الأسطوري فياسا وهى تعبر عن الحياة والعقيدة الهندوسية بعد تراجع نفوذ البوذية؛ لأن عقيدة الإله كرشنا قد سادت في الحياة الدينية للهندوس بعد تلك الفترة البوذية. وتشتمل المهابهاراتا على جانب كبير من أصول وعقائد الديانة الهندوسية. وتتضمن المهابهاراتا كثيرًا من الشرائع الاجتماعية الهندوسية، كما تحتوي على غايات الحياة الأربع، وهى: الاستقامة، والثروة والمتعة الأرضية، والحرية الروحية. بالإضافة إلى ذلك فإنها تذكر مراحل الحياة الأربع وهي: الطالب ورب البيت، وساكن الغابة والزاهد المتجول، كما تشتمل على النظام الطبقي الرباعي.

البهاجافاد جيتا: هي أكبر جزء في المهابهاراتا، ويجلها الهندوس إجلالا كبيرا؛ حتى يعدونها من أكثر الكتابات قدسية.

وتمثل البهاجافاد جيتا ذروة تطور العقيدة الهندوسية. وتمثل رؤية للحياة والألوهية مختلفة إلى حد كبير عن الأوبانيشاد والبراهمانا؛ حيث إن أسمى فضيلة يطالب بها الكتابان الأخيران هي أن تكون قديسًا، بينما أسمى فضيلة تطالب بها البهاجافاد جيتا هي الحب والولاء حيث يكون الارتباط بشخص ما بعيدًا عن أية منفعة.

أما قوانين مانو: فهي عبارة عن مجموعة من القوانين والعقائد وطرق الخلاص، وتُنسب هذه القوانين لمانو الذي تصور العقيدة الهندوسية كابن لله؛ حيث إنه يتلقى وحيًا من براهما، هذا الوحي هو الذي دونه في هذا الكتاب (Laws of Manu) وفي بعض نصوص الهندوسية يعتبر مانو واحدًا من آلهة ست انبثقت عن الإله الخالق براهما. بينما تذكر نصوص أخرى وهي الأكثر شيوعًا أنه الإنسان الأول الذي أُظْهِرَ على الأرض، فأوحى الله إليه بهذه القوانين. وينبغي التنويه مجددًا على أن هذا الكتاب لا يشتمل فقط على قوانين، وإنما كذلك على عقائد وعبادات وأساليب حياة. وتذهب قوانين مانو إلى أن أفعال الإنسان العقلية والجسدية وأقواله الكلامية هي التي تحدد مصيره.

البورانا Pouranas: هى الموروقات القديمة التي تتضمن مجموعة من الأساطير التي قام «فياسا» ومجموعة أخرى تلته بتدوينها شعرًا عبر مدة طويلة من ٥٠٠ ق.م إلى ٥٠٠ م.

وتبلغ ثمانمائة ألف بيت. حيث تبين أصل العالم ومراحل الخلق ودورات الكون والفساد التي يتعرض لها العالم. كما تذكر قصص الآلهة وأنسابهم. وتكشف عن حقيقة العالم والحياة ونفي الثنائية عن الوجود فالموجودات كلها لا تتمايز عن بعضها البعض إنها تعبر عن حقيقة واحدة.

وأخيرا السوترا أو الأقوال المأثورة Sutra: كان علماء الهندوسية يضيفون عادة إلى الشروح الموحى بها في البراهمانا والأوبانيشاد مجموعات كثيرة لشروح أقصر من تلك؛ يصوغونها في عبارات موجزة ويطلقون عليها اسم «سوترا» (ومعناها الحرفي خيوط). والأقوال المأثورة أو السوترات التي تقبل سلطة الفيدا. هي التي أخرجتها المدارس الست: النايايا، والفيشيشكا، والسانخيا، واليوجا، والميمامسا، والفيدانتا.

وينهي الخشت فصله هذا بأن هناك تنوعيات أخرى على درب التواصل (الزرادشتية والمجوسية والمانوية) بعد اليهودية وقبل المسيحية تأسست الديانة الزرادشتية في فارس بطريقة متباينة لطريقة الوحي كما تؤمن بها المسيحية الحالية بالنسبة إلى يسوع، وإن كانت متفقة مع التقليد اليهودي، ثم مع التقليد الإسلامي.

القسم الثاني: الوحي والنبوة: بين الأديان المتعالية والتأسيس الفلسفي: وفي هذا الفصل تظهر النزعة الفلسفية الدينية عند أستاذنا من خلال تناوله الوحي بطريقة تنسيقية على غرار فقهاء الأمس، والذين ما أحوجنا لهم الآن فرغم أن ابن رشد قد سبقه إلى ذلك بعدة قرون إلا أنه وقع في براثن اتباع فلسفة أرسطو، لكن أستاذنا استطاع أن يغوص في الجانب الفلسفي في الدين برفق حتى لا يقع في نفس مأزق ابن رشد وغيره من المهتمين بالدراسات الفلسفية في العصر الحاضر، فيشير إلى أن هناك اختلافات ليست بالقليلة بين الديانات الإبراهيمية (اليهودية المسيحية الإسلام) التي تنتمي إلى مسار واحد من حيث النشأة، كلها اتخذت أثناء نموها وتجليها في التاريخ طبائع مختلفة تصل أحيانا إلى حد التعارض. وعلى الرغم من هذه الاختلافات فإن طريقة وطبيعة الوحي في تلك الديانات أكثر وضوحًا في أغلب الأحيان من أديان الهند؛ حيث يوجد إله محدد له صفات وسمات محددة يوحي بكلامه عبر طرق متعددة إلى أشخاص وسطاء مصطفيْن لكي يوصلوه إلى البشرية. ويهدف هذا القسم إلى كشف اللثام عن أوجه التشابه والاختلاف بينها، مع بيان التأسيس الفلسفي والإشراقي للنبوة في ضوء منهج تحليلي مقارن.

فكان للوحي وسائل تقنية قديمة؛ فقد كانت الأوساط الشرقية، في محاولتها لكشف أسرار السماء، تستخدم بعض الوسائل، منها العرافة، الفأل، والأحلام، وإلقاء القرعة، والتنجيم. إلا أنه لم يجردها تمامًا من كل قيمة ولا يرفض الإله في العهد، تمشيًّا مع عقلية شعبه غير الناضجة، أن يستخدم تلك القنوات التقليدية، لتوصيل وحيه. وعلي ذلك، نري الكهنة يستثيرونه عن طريق الأوريم والتميم. على كل، فلابد من كلمة الله كمفتاح لإزاحة الستار. وتصل الكلمة في أغلب الأحيان إلى الأنبياء، دون أن ترافقها أية رؤيا ودون أن يستطيعوا هم أنفسهم أن يوضحوا طريقة صدورها إليهم. فهناك طريقة الكلام المباشرة من الله إلى الإنسان، عن طريق الاستماع إلى كلام الله دون رؤيته فقد اصطفى الله موسى وكَلَّمَه تكليما دون أن يرى موسى اللهَ. وهناك طريقة أخرى يحل فيها الإله في الإنسان ويتقمص فيها روح الله روح إنسان مختار: وإن كانت هذه الطريقة غير مقبولة في الإسلام. لأنه يرفض فكرة الحلول الإلهي في الإنسان. لكن في الإسلام إشارة لنوع من الاندماج بين الملاك جبريل ومحمد ﷺ سوف نشير إليها لاحقا. ومن المعروف أن أسفار أنبياء بني إسرائيل في العهد القديم مثل أسفار الفيدا، مرت بمراحل شفهية طويلة في انتقالها من جيل إلى جيل، وقد وصلت هذه المراحل إلى قرون. ثم دونت هذه الكتب المقدسة على يد كتاب لاحقين، وتم جمعها في «كتاب مقدس واحد. فمن المعروف أن الكتاب المقدس لدى اليهود يمثل العهد القديم» لدي المسيحيين مع اختلافات فيما بينهم حول شرعية كل كتاب، ويمكن تمييز عدة مراحل للنبوة داخل العهد القديم:

١- البدايات الأولى لديانة العهد القديم، كانت ذات طبيعة نبوية.

٢- وكان موسى الذي أعطى الشعب القديم شرائعَه، نبيًّا بكل ما تعني الكلمة، ولم يكن نفوذه بين الشعب متوقفًا على مركزه كقائد لهم.

٣- فترة القضاة: منذ زمن موسى، لم تنقطع إعلانات الله لبني إسرائيل عن طريق الأنبياء انقطاعًا كاملًا.

٤- مدارس الأنبياء: منذ أيام صموئيل، نقرأ عن «بني الأنبياء» أو مدرسة الأنبياء، ولعل هذه الجماعات بدأت بأن النبي جمع حوله جماعة من الشباب الراغبين في أن يكون لهم نصيب من روحه، وأقام هؤلاء التلاميذ مع عائلاتهم في مستعمرات حول معلمهم.

٥- عصر الملوك: في ذلك العصر ظهر العديد من الأنبياء الذين طلبوا من الملوك أنفسهم إطاعة كلمة الله.

٦- عاموس وهوشع والأنبياء الصغار: كان ازدهار الأحوال في المملكة الشمالية في عهد يربعام الثاني سببًا في تدهور الحالة الروحية، فأقام الربُّ عاموسَ وهوشعَ النبييْنِ لإعلان انهيار المملكة الوشيك أمام قوة عالمية عظيمة.

٧- الأنبياء في يهوذا: كان للأنبياء في مملكة يهوذا كرامة أكثر مما كان للأنبياء في المملكة الشمالية، ولو أنهم اضطروا أيضًا للتنديد بمظالم الطبقة الحاكمة، والفجور من كل نوع.

٨- في السبي: في زمن السبي البابلي نجد النبي حزقيال الذي تلقى إعلانات ورؤى نبوية عديدة، وهو في بلاد بابل. وكانت نبواته ملائمة للأحوال القائمة.

٩- بعد السبي: بعد العودة من السبي البابلي قام النبيان حجي وزكريا بتشجيع الشعب الراجع من السبي على إعادة بناء الهيكل. وقام النبي ملاخي للدعوة إلى العبادة من القلب، لا العبادة الشكلية الظاهرية.

١٠- انقطاع النبوة: يعتبر ملاخي آخر أنبياء العهد القديم.

فيحاول الخشت أن يلقي الضوء على أن الكلمة أصبحت بشرًا، ففي الإسلام أوحى الله لعيسى بن مريم من خلال وسيط هو الروح القدس = (جبريل في الإسلام) لكن من وجهة نظر المسيحية الحالية فإن يسوع الناصري هو تارة الإله وتارة ابن الإله، وهذا ما يجعله مختلفًا عن سائر الأنبياء؛ فهم بشر بينما هو إله وابن إله والقاسم المشترك في نصوص المسيحية وجود تساو بينه وبين الله. ويعلن يسوع الناصري نفسه أنه أكثر من أن يكون إنسانًا، أكبر من أن يكون نبيًّا إنَّ له طبيعة إلهية، وعلاقته بالله علاقة متميزة، إنها علاقة «بنوة» فضلًا عن إصراره على وجود وحدة وعلاقة باطنية فعالة مع الإله الأب. إذن فالوحي هنا ليس فقط الكلمات والعبارات التي يقولها يسوع، بل الوحي هو يسوع نفسه، فهو كلمة الله بل الوحي نفسه فهو كلمة الله. ولذلك تجد أن الأناجيل ما هي إلا وصف لحياة يسوع وأقواله. وكأن يسوع تحول إلى كتاب مقدس مقروء، مما كشف عن أهمية وجود نص مقدس لاستمرارية الدين. وإذا كانت المسيحية ترى أن الروح القدس وجد في المسيح أخيرًا وسيلة كاملة، وأن الوحي بلغ ذروته في «الابن» كلمة الله المتجسد الذي أرسله الله فالمسيح هو الكلمة الأزلية الذي لم يكن رسولًا غير كامل، وإنما كان الرسالة الكاملة وبه تكامل الوحي والإعلان منسجمين واتحد الروح القدس بالكلمة الحية. بيد أن ذلك لم يكن كافيًا لأن الله لم يقف عند حد إعلان ذاته للبشر فحسب، بل بحث عن وسيلة يُمكِّنُ بها الإنسانَ من إدراكه. والملفت أيضًا أن عدد أسفار الفيدا أربعة

وهو نفس عدد الأناجيل المسيحية. وكان عدد الأناجيل المنتشرة بين المسيحية في القرنين الأول والثاني الميلادي، أكبر بكثير من العدد الذي وصل إلينا في العهد الجديد؛ فالأناجيل المعتمدة الآن في المسيحية الحالية أربعة فقط تسمى بالأناجيل القانونية، وهي: متى ومرقس ولوقا، ويوحنا. إن اختيار عدد «الأربعة» في كتب الفيدية المعتمدة، وكذلك في المسيحية، أمر جدير بالتأمل ويستدعي بحثًا مطولًا. وهذا لا يعني بالضرورة أكثر من تشابه رقمي، ولا يستلزم تأثيرًا وتأثرًا في المضمون، لكن يظل اختيار رقم «أربعة» هو الذي يحتاج لبحث في دلالته الدينية في العصور القديمة.

ويبحر بنا بعد ذلك ليشير إلى أن الكلمة صارت كتابًا فلم يتقبل الإسلام الوحي بالمعنى المسيحي الذي يرى أن يسوع ذو طبيعة إلهية، وعلاقته بالله علاقة «بنوة» لأن الله يتنزه بشكل مطلق عن التداخل مع الطبيعة البشرية، وليس له ابن بأي معنى حسي أو معنوي المسيحي لا يستطيع أن يقبله العقل السببي الاستدلالي الذي يفصل بين الوجود الإنساني والوجود بين الإنساني والوجود الإلهي. وإذا كان المسيح في الإسلام والمسيحية هو «كلمة الله»؛ فإنَّه يوجد اختلاف جذري بين التفسير المسيحي والتفسير الإسلامي لمعنى كون عيسى أو يسوع كلمة الله. وإذا كانت المسيحية الحالية تقول (الكلمة صار بشرًا) فإن الإسلام يرى أن الكلمة صار كتابًا هو القرآن. ومعنى الوحي في القرآن له علاقة بأصله في اللغة العربية فالوحي لغة له معان متعددة هي: إعلام في خفاء والإشارة السريعة. وأغلب معانيه تدور على هذا، منها: الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفي، وكل ما ألقيتَه إلى آخر بكلام تخفيه من غيره. والوحي النار والوحي في القرآن له أقسام متعددة، مرتبطة بشكل ما بهذه المعاني اللغوية السابقة ويمكن تصنيف هذه الأقسام على النحو التالي ومنها:

١ - ما يبلغه الله إلى أنبيائه. ٢- وحي بمعنى إرسال جبريل إلى الرسل عليهم السلام، وسمي وحيًا لأن الملك أَسَرَّه عن الخلق وخص به النبي المبعوث إليه. ٣- وحي إلى الأمم بوساطة الرسل. ٤ - الأمر. ٥- التسخير. ٦ - الإشارة. ٧- الكتابة. ٨- الإلهام: فالإلهام من أنواع الوحي. ٩- القذف في القلب. ١٠- يُسِرُّ أو يُوَسْوِسُ ١١ - الإبلاغ

ومن وجهة نظره - الخشت - فيما يتعلق بالوحي إلى الأنبياء توجد طرق وتقنيات متعددة، كالآتي:

١ - كلام جبريل المباشر إلى الرسول وفي الأحاديث كمجيئه لمحمد في صورته التي خلق عليها له ستمائة جناح ورؤيته على كرسي بين السماء والأرض وقد سد الأفق.

٢- الاتصال الخفي باندماج الملك بكيفية مجهولة ودرجة غير معلومة مع الرسول.
٣- سماع كلام الله من غير رؤية الله (أو من وراء حجاب).
٤- إنزال الكلام الإلهي على قلب الرسول عن طريق إلقاء في الروع.
٥- الرؤية في المنام.

وهناك صور أخرى تُرد في أغلبها للمذكورة أعلاه. وتلك الطرق والتقنيات مستمدة من نصوص القرآن والسنة الصحيحة.

وأكد على أنَّ أي محاولة لحصر الأنبياء مصيرها الفشل ففي رأي كثير من علماء الدين أن أول نبي هو آدم، بعثه الله إلى أبنائه، لأن الله تعالى خاطبه وأوحى إليه، لكن إذا نظرنا في القرآن الكريم لا نجد لفظًا واحدًا يصف آدم بأنه نبي أو رسول. لكن من جهة أخرى نجد تصريح القرآن بأن الله تعالى خاطبه مباشرة، ووضع له بعض الأوامر والنواهي، وهذا هو معنى النبوة، وكان مستخلفًا خلافة نبوة لا خلافة رسالة. فلم يكن معه كتاب موحى به مثل الرسل. وثمة خلاف بين علماء التاريخ والسير المسلمين في ذلك. فمنهم من يقول آدم ومنهم من يقول نوح، ومنهم من يقول إدريس. وما نخلص إليه من هذه الخلافات، إنَّه لا دليل عليها في القرآن والسنة الصحيحة أو علم التاريخ والآثار، إلا في حالة نوح؛ إذ فيها حديث ثابت الصحة. والقرآن نفسه لم يصرح تصريحًا مباشرًا بمن هو أول نبي، لكنه أسند وظائف النبوة إلى آدم، أما الرسل، فقد ألمح إلى نوح. وقد جاءت أحاديث متعددة في عدد الأنبياء لم يصح سندُ أيٍّ منها، ومن ثم لا نعول عليها، بعضها يذكر أن عددهم ألف، وبعضها يقول ثمانية آلاف نبي أربعة آلاف إلى بني إسرائيل وأربعة آلاف إلى سائر الناس. وبعضها يقول مائة انتشارًا بين مؤرخي الأديان من المسلمين، والرقم الأخير: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا، الرسل منهم ثلاثمائة وثلاثة عشر، ويقال أحيانًا خمسة عشر. منهم خمسة عبرانيون آدم (مختلف في نبوته)، وشيث وإدريس ونوح وإبراهيم، ولم يكن من العرب أنبياء إلا خمسة: هود وصالح وإسماعيل وشعيب ومحمد صلى الله عليه وعليهم أجمعين؛ وإنما سموا عربًا لأنه لم يتكلم بالعربية غيرهم، وكان أنبياء بني إسرائيل ألف نبي، أولهم موسى وأخرهم عيسى. وأولو العزم كانوا خمسة: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد. وكل نبي ذكر في القرآن من أبناء إبراهيم، ماعدا إدريس ونوح ولوط وهود وصالح.

هل يمكن تأسيس النبوة فلسفيا؟ سؤال شائك يحاول أستاذنا أن يجيب عنه كالآتي: ففي إطار الدفاع عن النبوة قام فلاسفة الإسلام بتكوين نظريات فلسفية يفسرون بها النبوة، انسجمت أحيانا مع النصوص المتواترة وتعارضت معها أحيانًا أخرى، وأول فيلسوف وضع نظرية للنبوة هو الفارابي، الذي أراد أن يثبت عدم تعارض الدين والفلسفة، وأن يرد على الذين زعموا عدم وجود أساس عقلاني فلسفي للنبوة، مثل ابن الراوندي وأبي بكر الرازي الطبيب. فالنبي يتصل بالعقل الفعال عن طريق المخيلة في حين أن الفيلسوف يتصل به عن طريق العقل، والنبي والفيلسوف الحق يأخذان من مصدر واحد، والنبي أيضًا يمكنه أن يتصل عن طريق العقل والتأمل. وتعارض نظرية الفارابي النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، لكن لابد من معرفة الظروف التي قال فيها بهذه النظرية، فقد أراد صد هجمات الشكاك والمنكرين للنبوة بالاستناد إلى الفلسفة، فسلك طريقًا غير طرق النصوص وأسس نظريته في النبوة على مرجعية من فلسفته الميتافيزيقية ليدحض آراء المنكرين من الفلاسفة مثل ابن الراوندي وأبي بكر الرازي. وقد أثر الفارابي في الفلاسفة اللاحقين عليه في موقفهم من فهم طبيعة النبوة، حيث قال ابن سينا وابن رشد بنظرية الفارابي كما قال بها الشيعة الإسماعيلية. وقد تأول الشيعة الإسماعيلية النصوص، فتارة ذهبوا إلى أن الخيال هو جبريل، وتارة ذهبوا إلى أن جبريل هو العقل الفعال. ويوجد اتجاه فلسفي آخر في تفسير النبوة لكنه غير متعارض مع النصوص وهو اتجاه سلكه الكثيرون، ومنهم ابن خلدون الذي صاغ هذا الاتجاه في تفسير الوحي النبوي. وقد أخذه على حد تعبيره عن كثير من المحققين. وإذا نظرنا في الفلسفة الغربية الحديثة نجد أن أسبينوزا يعرف النبوة أو الوحي طبقًا لتحليل الكتاب المقدس على أنها «المعرفة اليقينية التي يوحي الله بها إلى البشر عن شيء ما. ويرفض أسبينوزا النبوة، لكنه يُرْجِعُ ما يصل إليه النبي إلى قوة الخيال. ولذا نقد الكتاب المقدس، ورفض اعتباره وحيا إلهيًا وشكك حتى في صحة نسبته إلى الأنبياء الذين تنسب إليهم أسفاره. ومع أن أسبينوزا اشترك مع الفارابي في القول بإرجاع النبوة إلى قوة المخيلة، فإنه يوجد بينهما خلاف جوهري، فالفارابي يجعل المخيلة سبيلًا لاتصال العقل الفعال المشتمل على الحقائق الإلهية، كما يساوي بين معارف المخيلة ومعارف العقل؛ لأن كليهما ينهل من معين واحد هو العقل الفاعل. بينما أسبينوزا لا يرى أن للمخيلة قوى سوى قوة التخيل، ولا ينسب إليها قدرة على الاتصال بالعقل الفعال. بل ولا يقول أصلًا بوجود العقل الفعال، كما أن أسبينوزا يرفع المعارف العقلية فوق معارف المخيلة، ويرى أن هذه

الأخيرة لا ترقى إلى مستوى تكوين معرفة واضحة متميزة بالإلهيات. ويستبعد أسبينوزا النبوة» لأنه مما يتنافى تنافيًا مباشرًا مع طبيعة الله أن يعطي شرائع جزئية، لها ابتداء في الزمن ولا تتوجه إلا إلى رجل واحد أو شعب واحد؛ فمن طبيعة الله عند أسبينوزا لا يمكن أن تنجم سوى نتائج أزلية. ويمكن الرد على أسبينوزا بأن وجود الجزئيات في هذا العالم دليل على أن الله ليس منبع الحقائق الأزلية فقط، بل منبع الجزئيات أيضًا، ومن ثم ليس بمستغرب أن يعطي شرائع جزئية، والله الكامل هو رب الكلي والجزئي، ورب الدائم والمؤقت، ولو كان معنيا فقط بالكليات لما كان كاملًا.

ويسأل – الخشت – هل الإشراق هو وحي الأولياء؟ فالوحي طريقة اتصال الله بالأنبياء، وذهب فريق من الفلاسفة والصوفية إلى أن الله يبث الحقائق في قلوب الأولياء، فيما يعرف بالكشف؛ ويعتبرون أن الله مصدر المعرفة، ويرون أن المعارف تأتي عن طريق الكشف، أي ظهور النور الإلهي وأنوار عالم الغيب على قلب الولي، ويولد الإشراق الحقائق والمعارف بواسطة الفيض الإلهي وحلول النور في الذات العارفة، فالنور مبدأ الحقيقة الإشراقية؛ حيث يفيض نور الأنوار (الله) على كل ما تحته من الموجودات. فالموجود كله ما هو إلا إشراق إلهي، أو هو فيض من نور الله. والقائلون بهذا هم أصحاب مذهب الإشراق وهو مذهب صوفي فلسفي باطني تلفيقي يستمد جذوره من الهرمسية والزرادشتية والأفلاطونية الحديثة. ولا يقوم الإشراق على البرهان الطبيعي أو العقلي، والنور لدى الإشراقيين رمز نفسي يكشف علاقة الإنسان بعالم ما وراء وجوده المحسوس. وطريق الوصول إلى إشراق النور على الإنسان. والإشراق سمة التيارات الباطنية الغنوصية عامة، وهو موجود في الفلسفات الشرقية القديمة مثل الهرمسية، والأفلاطونية. ولقد دخل الإشراق في عالم التصوف وصار جزءًا منه، لاسيما في الطرق الصوفية الفارسية ذات الطابع الشيعي، مثل الطريقة المولوية، وتم توظيف فكرة النور الإلهي في عدد من التيارات الإسلامية ذات الطابع السياسي. وُيعد السهروردي هو صاحب أكثر المذاهب اكتمالًا في الإشراق، ووظف الهرمسية والمعرفة اليونانية وكذا الصوفية والزرادشتية في بناء تلفيقي.

ويُنْهِي فيلسوفنا الفقيه بالإمكانية العقلية للوحي ويؤكد على أنه من الملاحظ وجود تسلسل في الكائنات من الأدنى إلى الأعلى، بحيث إن كل دائرة وجودية تتسلسل داخليًا من الأدنى إلى الأعلى، ويكون الكائن الأعلى فيها متصلًا بالكائن الأدنى في الدائرة الوجودية الأرقى ومستعدًا لأن يرتقيَ إليه، ويؤيد هذا أنه لا توجد استحالة منطقية في أن

يخاطب الله بعض مخلوقاته، والقول بوجود مثل هذه الاستحالة يقتضي برهانا يقينيا، وهو ما لم يوجد حتى الآن. كما أن مثل هذه الاستحالة تستلزم المعرفة اليقينية بطبيعته وأسلوبه، وهذا غير ممكن لأن طبيعة الله فوق كل ما نملك من قدرات معرفية. إن إمكانية الاتصال بين أطراف متباعدة في لمح البصر بطريقة غير مرئية، أمر ممكن. فقد صار واقعًا حيًّا نعيشه بعد كل التقدم العلمي الذي حدث. ومن ثم فالزعم بوجود اتصال بين السماء والأرض، بين العالم العلوي وعالم الإنسان أمر ممكن. وهنا أتساءل أليس اشتمال وحي مثل القرآن على معارف غير موجودة في عصر تدوين القرآن ولا يمكن التحقق منها بوسائل العصر، ثم ثبوتها بعد ذلك في عصور تالية، لدليل على أن مصدر القرآن غير بشري؛ إذ كيف لمحمد حتى لو كان عالمًا فذًا أن يعرفها وهي دون القدرات المعرفية في عصره؟ وإذا جئنا إلى التأسيس الأخلاقي للوحي، نجد أن الإيمان بالله الكامل يرجح وجود الوحي. الله الكامل لابد أن يكون أخلاقيا ويرضيه الالتزام الأخلاقي، ومن ثم يستلزم هذا ضرورة أن يوجد تنبيه من نوع ما يحفز البشر على الالتزام الأخلاقي. وهذا التنبيه يمكن أن يكون له وسائل متعددة من بينها الرسالة. الوحي. ويعترض البعض على هذا التأسيس بحجة أن المبادئ الأخلاقية واضحة بذاتها. ولا شك أنه ربما تكون المبادئ الأخلاقية واضحة بذاتها للعقلاء الصادقين مع أنفسهم، وربما يكون الواجب الأخلاقي جليًّا لأولئك الذين يفعلون وفقًا لشعورهم به لا ينتظرون جزاء لأنهم يرون الخير كاف بنفسه وليس بحاجة لثواب، لكن أليس هذا المعيار الأسمى لا يصلح لكل البشر الذين تتفاوت مراتبهم العقلية والضميرية، ألا نجد أن المبادئ الأخلاقية الواضحة بذاتها غير كافية لدفع كثير من الناس لفعل الخير. ومن هنا يجب وجود رسالة تستفز الناس لفعل الخير. ثم ماذا يريد الأنبياء؟ إنهم يريدون الالتزام الأخلاقي من البشر. فهل في هذا خداع؟

الفصل السابع عشر

عرض وتحليل نقدي لكتاب «المشترك بين الأديان والفلسفة» للأستاذ الدكتور محمد عثمان الخشت

د. محمود أحمد عبد الرحمن كيشانه*

لقد مر تاريخ الفلسفة الإسلامية بمراحل متعددة كان هدف كل منها محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، وقد بدأت هذه المحاولات في بواكير دخول الفلسفة اليونانية أرض المشرق الإسلامي، وعلى الرغم مما شاب تلك المحاولات – في الغالب – من مساوئ أدت لإظهار الدين بمظهر التابع للفلسفة، وانتقصته كثيرًا من حقه، متغافلة عما فيه من فلسفة قرآنية نستطيع – من خلالها – بناء نسق فلسفي يفوق في جدته الفلسفات الوافدة على كثرتها، فإنا نجد محاولة عصرية يقودها الدكتور الخشت لإظهار نوع من التوافق بين الفلسفة الأخلاقية والدين.

ويعد هذا الكتاب الذي بين أيدينا أحد المحاولات العصرية التي تتشوف نقاط الالتقاء بين الدين والفلسفة في مسألة الأخلاق، مما يجعله يعبر – بحق – عن محاولة توفيقية جدية وهادفة بينهما، وهي من المحاولات التي نفتقدها في عصرنا الراهن، خاصة وقد وجه الباحثون جل اهتمامهم ناحية أحد أمرين: إما الانغماس في القديم بكل قوة، أو مسايرة الحديث بكل قوة، دونما أدنى محاولة للكشف عن الوشائج التي قد تجمع بينهما من خلال النقد والمقارنة والتحليل، ومع هذا فلا يمكن إغفال جهود عدد من الباحثين في الكشف عن هذه الوشائج بين التيارين القديم والحديث، من ثم كان الدكتور الخشت هنا أحد هؤلاء الباحثين الذين قامت جهودهم على ربط الفكر الفلسفي الوافد بالفكر العقدي الموروث لا بهدف التعصب للمذهب، أو الدين، ولكن إيمانًا منه بقيمة الفكر العقدي الديني، وعمقه وجدة فكره، وقدرته على التواصل مع الفلسفات الهادفة.

وقد نأى الدكتور الخشت بنفسه عن الخلافات التي توجد بين الأديان والخلافات التي توجد في الفلسفات الأخلاقية حول طبيعة الخير، وماهية الأخلاق، وأصلها،

* دكتوراه في الفلسفة الإسلامية – جامعة القاهرة.

ومسوغاتها، ومصادر الإلزام الخلقي، والغاية من السلوك الأخلاقي؛ إيمانًا منه بأن تلك الاختلافات متنوعة في جانب مما سبق مع اتسامها بالعمق، وعلى الرغم من تلك الاختلافات العميقة بين الفلسفات الأخلاقية والأديان فإن الدكتور الخشت كان يحدوه الأمل في التوصل إلى الحد الأدنى المشترك بينها جميعًا.

ومن ثم فقد أثبت الخشت في كتابه القيم أن فلسفات الأخلاق في عصر الحداثة لم تقدم أخلاق الحد الأدنى المشترك، كما لم تُقَدِّمْ توضيحًا يذكر للوسائل والآليات العملية التي يمكن أن تكون وسيلة لبلوغ الخير، أو أن تكون وسيلة تساعده على أن يصبح أخلاقيًّا خَيِّرًا، إلا أن أستاذنا قد استثنى بعض المحاولات في الأخلاق المهنية وأخلاق الأعمال التجارية في الآونة الأخيرة، إلا أنها تعد من قبيل الأخلاق المنغلقة – في رأيي – لأنها تختص بمجال محدد، لا بالأخلاق على العموم.

ومن ثم فإن الكتاب يمثل نقدًا لفلسفات أخلاق عصر الحداثة في عدم تحديدها وتوضيحها للشروط الأولية لأخلاق الحد الأدنى المشترك، فضلًا عن أنها لم تقدم الضمانات الدنيوية التي تكفل تطابق الفضيلة والسعادة، بحيث يكون الفضلاء سعداء، والأشرار تعساء أشقياء في هذه الحياة الدنيا. ومن ثم فالكتاب يمثل صرخة قوية ضد الفلسفات الأخلاقية في عصر الحداثة؛ لأنها تركت عملية إحداث التطابق بين الفضيلة والسعادة إلى قوى غيبية أحيانًا، ولم تعبأ بها أحيانًا أخرى، فضلًا عن أن أغلب فلاسفتها غرقوا في التأملات النظرية، وابتعدوا عن الواقع والحياة الإيجابية.

ولئن كان الدكتور الخشت في كتابه يرى أن فلسفات الأديان لم تقدم لنا إلا الضمانات الأخروية في التطابق بين الفضيلة والسعادة، فإنني أرى أن فلسفة الأخلاق المستنبطة من الكتاب والسنة لتؤكد على ما كان يبحث عنه الدكتور الخشت؛ إذ جمعت – في رأيي – بين الضمانات الدنيوية والضمانات الأخروية، وطابقت بين الفضيلة والسعادة في الدنيا والآخرة، بل لقد جمع الإسلام بين الجزاء في صورة مادية عاجلة في الدنيا، وصورة آجلة في الآخرة.

لقد أراد الخشت إذن تقديم الضمانات الدنيوية التي تكفل التطابق بين الخير والسعادة، وتنقل الفضلاء إلى مرحلة السعادة، وتبقي الأشقياء في تعاسة دائمة. لقد أراد الانخراط في سلك الواقع والحياة الإيجابية دون الانكفاء على التأمل النظري فقط، كما أراد من خلال كتابه أن يربط سعادة الفرد بسعادة المجتمع، بل بسعادة الإنسانية عامة.

لقد نقد المشكلات الشكلية التي غرقت فيها الفلسفات القديمة، ومنها مشكلة التمييز بين الخير والشر؛ استنادًا إلى أن الخير عنده واضح بذاته والشر واضح بذاته، بما يعني أن الخشت في فلسفته الأخلاقية يؤمن بأن الخير والشر أمران ذاتيان في الفعل يستطيع العقل المنطقي تحديد وجه الحسن والقبح فيهما باعتبار العقل السليم لا يناقض الشرع. كما يمثل الكتاب نقدًا غير مباشر للاتجاهات النفعية والتجريبية – وأقول غير مباشر؛ لأن الخشت لم يخصص كتابه لنقدها أولًا؛ ولأنه نقدها في كتبه المخصصة لذلك وهي كثيرة ثانيًا، ولأن المجال في كتابه هنا ليس مجال نقد بقدر ما هو مجال بحث عن نقاط الالتقاء ومظاهر التوافق ثالثًا – في عصر ما بعد الحداثة، والتي كانت تتحايل على تبرير الأهواء والمصالح الشخصية أو العامة، فتفسر الخير تفسيرًا تحاول به إيهام أنفسهم أو إيهام الآخرين بأن ما يفعلونه من شر هو خير.

ولما كان الدكتور الخشت مدركًا لصعوبة تقصي كل الأديان، خاصة أن الدين ليس واحدًا بل متعددًا، كما أن الأديان مختلفة ومتباينة، فإنه لم يحدد فلسفة الدين التي ارتآها لبناء بحثه في دين بعينه، وإنما حددها في الدين عامة، فنظر للدين بعامة من حيث هو دين. ولما كان الفلاسفة لا يتفقون حول ماهية الدين، فقد ارتأى الدكتور الخشت أن يقف على معنى مشترك بين الأديان ييسر له معالجتها ككيان واحد يمكن مقارنته بفلسفة الأخلاق، ومن ثم كان هذا هو المسوغ الذي اكتسب لبحثه به المشروعية في الكشف عن الحد الأدنى المشترك بين الدين وفلسفة الأخلاق.

كما أنه كان عليه أن يواجه مشكلة من نوع آخر تتعلق بكيفية التعامل مع فلسفات الأخلاق، خاصة أنه من المتعذر تعقب كل هذه الفلسفات تفصيليًا، ومن ثم فقد وجه اهتمامه إلى أهمها في الفلسفة الحديثة والمعاصرة بما لا يخل بالتأصيل الفلسفي والتحليل العلمي، ومن ثم فقد حلل ناقدًا أهم النظريات الأخلاقية الفلسفية في ضوء الفكرة التي يدور حولها كتابه، محاولًا من خلالها تحديد مفهوم أخلاق الحد الأدنى أو نواة الأخلاق بين الدين وفلسفة الأخلاق في ضوء فلسفات جون رولز ويورجن هابرماس ووالزر وكونج.

ومن ثم فقد حدد الخشت طريقه عن طريق تساؤلات طرحها البحث هي – في الحق – لبنات بنى عليها كتابه أو بحثه الأخلاقي وتعبر عن تحديد واضح للمشكلات التي تمثل أفكارًا رئيسية يجب عليه معالجتها، وكان من ضمن هذه التساؤلات: كيف يمكن صوغ واجبات هذه الأخلاق في مصطلحات محددة؟ وعلى أية أسس يتم إصدار أحكام

معيارية ملموسة يخضع لها الجميع دون استثناء بسبب المال أو السلطة؟ هل يجب على المرء البدء من الصفر مع الاحتكام إلى العقل النقدي المستقل؟ أم يمكن للتقاليد الدينية والأخلاقية والفلسفية العظيمة طرح نقاط التقاء من أجل صياغة أخلاق الحد الأدنى أو نواة الأخلاق؟ وهذه التساؤلات عالجها في إطار منهج تحليلي نقدي مقارن، تحرك من خلاله في إطار فلسفة الدين وفلسفة الأخلاق في عصر الحداثة؛ ليتبين المنطقة الوسطى بينها، والتي تسمح بنشوء نواة الأخلاق التي يقيم عليها بحثه.

ومن ثم فقد احتوى الكتاب على مقدمة وثلاثة مباحث:

المبحث الأول، العلاقة بين الدين والأخلاق.

المبحث الثاني، غياب الحد الأدنى الأخلاقي.

المبحث الثالث، الحد الأدنى الأخلاقي عند الفلاسفة المتأخرين.

وقد تناول أستاذنا المبحث الأول بكثير من التفصيل موضحًا العلاقة التي تربط بين الدين والأخلاق، عارضًا للتفرقة بين مصطلح أخلاق ومصطلح علم الأخلاق أو فلسفة الأخلاق، مميزًا بجلاء ما يشير إليه المصطلحان، وما يجب أن تكون عليه دراسة البحث الأخلاقي الآن، ولما كان بحث أستاذنا فلسفيًا صرفًا فقد نأى عن الأخلاق العملية، أي عن مجموعة المبادئ والقواعد السلوكية، واختار لمنهجه في البحث دراسة فلسفة الأخلاق؛ لأنها المادة الخصبة التي تجول فيها دراسته أو بحثه بحيوية للكشف عن نواة الأخلاق.

ففلسفة الأخلاق تعني دراسة الأخلاق لدراسة ماهيتها وأصلها ومسوغاتها ودوافعها ومعيارها الأخلاقي وإلزامها الأخلاقي، وعلاقتها بالطبع والاكتساب، والغاية الأخلاقية المرادة من وراء أداء الفعل الخلقي، وهذه كلها الأفكار الخصبة التي جال فيها الدكتور الخشت بفكره محاولًا استشراف أدوات الالتقاء والتواصل بينها وبين الدين. وقد كانت الأخلاق السائدة بالفعل في الواقع عنده هي المادة الخصبة التي استخلصت منها فلسفة الأخلاق وقواعدها التنظيرية التي تحدد ماهية الخير والمعيار الأخلاقي، وغيرها من الموضوعات التي تندرج تحت ما اصطلح عليه فلسفة الأخلاق.

غير أن الدكتور الخشت وإن كان قد استخلص في كتابه معنى الأخلاق وفلسفة الأخلاق من العديد من الآراء التي ساقتها أقلام الفلاسفة – على كثرتها – في كتبهم وأبحاثهم، فقد استخلص مفهوم مصطلح فلسفة الأخلاق سهلًا ميسورًا، وكأنه يضع

القارئ أمام اختيار واحد وهو أنه لما كان الأمر على هذا الوضوح فليس لَدَيَّ ما يمنعني من قراءة الكتاب إلى نهايته – فإنه في وقوفه على معنى الدين وجد الفلاسفة وكأنهم قد عانوا في عرض المراد منه؛ وذلك نتيجة ضرورية لما ينتاب آراء الفلاسفة من اختلاف في تحديده، غير أنه كان أكثر فطنة لهذا، فلم يُكْرِهْ نفسَه على الانتقال بين الفلاسفة للبحث عن هذا المعنى، وإنما أراد – تأكيدًا على ما يذهب إليه – أن يختار المعاني والتعريفات التي تكفل له بناء فكرته عن نواة الأخلاق أو المشترك الأدنى من الأخلاق، ولذا فقد عرض للمصطلح من خلال نموذجين إسلاميين هما: جابر بن حيان، وإخوان الصفا، ثم عرض لنموذجين من عصر الحداثة، فعرض للمصطلح عند كانط وهيجل، وختم بعرض آراء أو تعريفات لالاند الثلاثة عن الدين، ولعل في ختامه بلالاند ما يدل على أنه رأى تعريفه أكثر شمولًا من التعريفات الغربية السابقة عليه؛ لأنه نظر إلى الدين من أغلب زواياه؛ فقد عالج الدين من زواياه الاجتماعية والنفسية والأخلاقية، كما أبرز الجانبين: الاعتقادي والشعائري في الدين.

ورغم تعدد تعريفات الفلاسفة لمفهوم الأخلاق وتنوعها فقد انتهى الدكتور الخشت إلى وجود حد أدنى بينها وبين الدين قوامه التأكيد – في معظمها – على ضرورة توافق السلوك الإنساني مع مجموعة التعاليم الأخلاقية والقوانين التشريعية بوصفها مطلبًا إلهيًا، فلا دين بدون أخلاق، لكن ربما تتفق أو تختلف طريقة تحقق الأخلاقيات في الواقع من دين إلى آخر، أو من مجموعة دينية إلى أخرى؛ بسبب اختلاف مناهج تفكير أتباع كل دين أو جماعة بالنسبة للمعنى النهائي للحياة؛ تبعًا لاختلاف تصور كل منها للخير بناءً على رؤيتها العامة للوجود والإنسان والألوهية ووسائل النجاة أو الخلاص.

وإذا كان الخشت يلح في كتابه على التأكيد على فكرته المحورية متسائلًا: ما العلاقة بين الأخلاق كسلوك وكعلم بالدين؟ فإنه لم يجد في الفلسفة ما يقدم له إجابة واحدة شافية على هذا السؤال؛ لأن الفلسفة بطبيعتها ليست كيانًا واحدًا، وإنما مذاهب متعددة تختلف في رؤيتها ونظرتها للوجود والحياة، مما يترتب عليه بالتبعية اختلاف رؤيتها للأخلاق والدين وللعلاقة بينهما.

ومن ثم فقد آل الخشت على نفسه تتبع الفلسفات متعمقًا في رؤيتها للوجود والحياة والدين والأخلاق؛ لكي يسبر غورها، ويكشف عن حقيقة العلاقة بين الدين والأخلاق فيها، فانتهى إلى أن هذه الفلسفات تختلف في نظرتها للعلاقة بين الدين والأخلاق، ومن ثم تتجه بها اتجاهات خمسة:

الأول: يرى أنه لا علاقة بينهما، وأن كل علم مستقل بذاته، وأن لكل منهما ميدانه الخاص، ويمثل هذا الاتجاه شافتسبري وهتشيسون وهربرت أوف تشيربري، من أتباع المذهب الطبيعي الإلهي.

الثاني: يرى أن الأخلاق تابعة للدين، وهذا الاتجاه يمثله بعض الفلاسفة وعلماء أصول الدين، ويمثله في الفلسفة المسيحية الغربية وليام أوكام وإميل برونر وجان كالفن ومورتيمر، وقد سبقهم في ذلك الأشاعرة؛ إذ يرون جميعًا أن القيم الأخلاقية تنبع من الدين.

الثالث: يرى أن الدين تابع أمين للأخلاق، وأن الدين نابع من القيم الأخلاقية، ويمثل هذا الاتجاه بكل وضوح كانط الذي كان يؤكد على مبدأ الواجب في فلسفته الأخلاقية، ومن ثم كان الدين العقلي المحض عنده عملًا بالقانون الأخلاقي في جوهره؛ لأنه يرى السلوك الأخلاقي نابعًا من أداء الواجب الذي شرعه العقل لذاته وبذاته، وهي العبادة الحقيقية.

الرابع: يرى أن هناك توافقًا بين الدين والأخلاق في النتائج رغم أنهما مختلفان في المنهج، وهو الاتجاه الذي يقوم علم الأخلاق فيه على العقل العملي، واكتشاف الخير والشر الذاتيين في الفعل والمبادئ الأخلاقية الواضحة التي يستطيع العقل بمفردها، بينما ينطلق الدين من الأوامر الإلهية التي يقدمها الوحي، ويمثل هذا الاتجاه توماس الأكويني، وسبقه في ذلك المعتزلة.

الخامس: يرى أن الأخلاق تعارض الدين، ومن ثم رفض الأخلاق الدينية بدعوى أنها تقوم على التصور المضخم للإله الذي يؤدي إلى تضاؤل الإنسان أمامه، ويمثل هذا الاتجاه الفيلسوف الإنجليزي هيوم، وكارل ماركس ونيتشه.

ومن الملاحظ في الاتجاهات الخمسة السابقة أن الدكتور الخشت أقام المقارنة بينها على أساس من منظور كل منها للمعيار الأخلاقي الذي تقيم عليه فلسفتها الأخلاقية عامة، وربما كان هذا في نظري أيسر السبل لاكتشاف مواقف كل منها للعلاقة بين الدين والفلسفة، وذلك لعدة اعتبارات من وجهة نظري:

الأول: أن مسألة المعيار الأخلاقي هي لب أي عملية أخلاقية، فهي المحور الأساسي الذي تتمحور عليه – إلى جانب محاور أساسية أخرى – أي فلسفة أخلاقية.

الثاني: لم يشأ الخشت أن يقيم العلاقة بينهما على أساس الغاية؛ لأن الغاية مبدأ مشترك في كل الفلسفات – باستثناء فلسفة كانط – سواء أكانت غاية دنيوية كما ذهبت إلى ذلك الاتجاهات التجريبية والنفعية، أم غاية أخروية كما ذهبت إلى ذلك الأديان.

الثالث: أن المعيار الأخلاقي أقرب محاور الفلسفة الأخلاقية إلى مفهومها، فإذا كان مفهوم الأخلاق يهدف – في التحليل الأخير – إلى الفصل بين الخير والشر، والتمييز بينهما فإن مهمة ذلك إنما تقوم على عاتق المعيار الأخلاقي.

ومن ثم فقد جال الدكتور الخشت بفكره بين هذه الاتجاهات، فالتمس في وضوح مظاهر جادة تسهم في بناء الحد الأدنى الذي تقوم عليه نواة الأخلاق التي ارتآها لبحثه، ومن ثم فقد انتهى من عرض وجهات النظر المختلفة في الاتجاهات الخمسة إلى مجموعة من الحقائق التي تعد حلقة وصل بين الأخلاق والدين، أو إن شئت فقل علامات على الطريق تنير طريق البحث عن العلاقة بين الأخلاق والدين، وبناءً على ذلك فالدين عند الخشت له ميدانه الخاص والمستقل عن علم الأخلاق، غير أنه مع هذا كان مدركًا أن موضوعها واحد وغايتها واحدة، وهي تحقيق السعادة من خلال الالتزام الأخلاقي، لكن منهجهما مختلف في تحديد مفهوم السعادة، وفي تعيين وسائل الالتزام الأخلاقي، بل ظل كل منهما متأثرًا بالآخر بدرجة أو بأخرى تبعًا للظروف التاريخية والسياق الثقافي الذي يعيش فيه الإنسان.

وهذا يفسر لنا لماذا كانت الأخلاق ذاتها تمثل جوهر كل دين والأساس الركين في كل الكتب المقدسة؛ لأن الدين اعتقاد وقول وعمل، والعمل لا يخرج عن كونه مجموعة من الواجبات الأخلاقية التي يتم الالتزام بها بناءً على أمر إلهي، غير أن هذا الأمر نفسه يحكم على الأشياء تبعًا لخصائصها الموضوعية، فصفات الخير والشر عند الخشت صفات موضوعية في الفعل أو الشيء، ولا يمكن أن يأمر الله تعالى بأفعال قبيحة في نفسها، أو ينهى عن أفعال خيرة في ذاتها تنطوي على تحقيق المصالح الإنسانية، فالخير والشر موضوعان في العالم، والأوامر تقتفي أثره.

وبناء عليه فإن الخير والشر أو الحسن والقبح ذاتيان في الفعل، وليسا خارجيَّنَ عنه عند الخشت، والأوامر والنواهي تسير خلفه، فيما يعني أن الخشت من أنصار أن الدين تابع للأخلاق لا العكس، وهو بذلك كانطي المنزع يلبس جلبابه في جعل الأخلاق أساس الدين، غير أنه حين يلبس ذلك الجلباب، فإنه ينزع عنه مظاهر المثالية المغالية، والخروج عن الدين، والتقليل من شأن الأديان العقدية كما فعل كانط، فالخشت لم ينفك عن عقيدته في أي من كتبه، ولم ينفك عن موضوعيته العلمية، فقد جعلهما أساسين له في كل ما سطرت يداه.

ومن ثم فقد قرب الدكتور الخشت الوشائج والعلاقات بين الدين والأخلاق خاصة في تعويله على الدين النقي باعتباره الذي يقدم الأمل في أن الجهود المبذولة في إقامة ملكوت الأخلاق والعدالة والسعادة لن تضيع هدرًا، وفي تعويله على علم الأخلاق باعتباره يساهم في تنقية الدين من التفسيرات المغلوطة التي يقدمها له أهل المصالح، وباعتباره يساهم في إعادة التأكيد على الوظيفة الأخلاقية للدين، ومن ثم كانت العبادة الحقة عند الخشت تكمن في السلوك الأخلاقي النابع من أداء الواجب المنبثق من العبادة الحقة، وكأن الدكتور الخشت يقيم جسورًا من التواصل بين الأخلاق الدينية والأخلاق الكانطية رابطًا في وضوح بين أداء الواجب والعبادة الحقة، فالعبادة الحقة عند الخشت تعني – في التحليل الأخير – العمل بالواجب.

ومن ثم فقد **نجح أستاذنا فيما فشلت فيه فلسفات الحداثة من الوصول إلى حد أدنى مشترك للأخلاق**؛ لأنها لم تكن مشغولة بذلك، وإنما اكتفت بمحاولة الوصول إلى الحد الأقصى الأخلاقي، فكانت عند الدكتور الخشت تعمل على بناء منظومتها الأخلاقية كمنظومة تصل إلى قمة الهرم الأخلاقي على أنقاض الفلسفات الأخرى، ولم تتمكن تلك الفلسفات من تقديم أخلاق عملية يمكن أن ينفذها الناس في حياتهم؛ حيث ظلت محلقة في سماء البحث عن مبادئ أخلاقية قصوى تنوء بها الطبيعة البشرية، وتكرس الخلاف بين الناس، فما لبثت أن تهاوت في نسبية مفرطة وسعت من مجال الخلاف بين الأفراد والمجتمعات البشرية، ومن ثم ابتعدت عن الوصول إلى الحد الأدنى المشترك في الأخلاق.

ومن ثم كان المبحث الثاني للكتاب يمثل نقدًا لغياب الحد الأدنى الأخلاقي، فقد غاب هذا المفهوم غيابًا تامًا بدءًا من الأخلاق المؤقتة، ومرورًا بالوضعية الاجتماعية والأخلاق الشخصانية انتهاءً بالأخلاق التطبيقية، فلم تكن أيٌّ منهما تمثل لبنة في بناء الحد الأدنى الأخلاقي؛ وذلك لأنها جميعها جاءت ناقضة للدين بدرجة أو بأخرى، ومن ثم جاء بعضها وقد وقع في الامتثالية الاجتماعية والسياسية، ومن ثم فهي أخلاق نسبية إقليمية فقط مثل: الأخلاق المؤقتة أو النهائية عند ديكارت، كما أن بعضها تميز بالصرامة التي تنوء بحملها الطبيعة الإنسانية، فهي تمثل أخلاق الحد المثالي الأقصى الذي لا يصلح لعامة الناس، ومن ثم فلا مجال فيها للحديث عن حد أدنى أخلاقي كفلسفة كانط، في حين نجد فلسفات أخرى قد استغرقت في تحليل الآراء والقضايا الأخلاقية عن طريق تفكيك العبارات والألفاظ اللغوية المركبة مثل فلسفات: مور ورسل وفتجنشتين، كما أن

بعض فلسفات الحداثة لا يمكن أن يقوم معها أية أخلاق معيارية، مثل: الوضعية المنطقية، والوجودية، بل إن بعض الفلسفات قد أحدثت قطيعة تامة مع فلسفات الأخلاق الأخرى والأديان بعامة، مثل فلسفات: نيتشه والفلسفة التفكيكية، ولئن كانت الأخلاق التطبيقية – سواء أكانت أخلاق الأعمال التجارية أو الأخلاق المهنية – قد تمكنت من الوصول إلى مواثيق أخلاقية مشتركة انطلاقا من معايير معينة تمثل حدًّا أخلاقيًّا تلتقي عليه فئة ما، فإنها عند الدكتور الخشت – أخلاق مخصوصة بمجال معين لا بالأخلاق عامة، مما يجعلها غير جديرة بأن تكون أساسًا يبني عليه فكرته في نواة الأخلاق، أو الحد الأدنى الأخلاقي المشترك.

ومن ثم كان على الخشت في المبحث الثالث أن يدلل على إمكانية وجود حد أدنى أخلاقي مشترك، وأن يهيئ الأذهان بعرض الحقوق والمسئوليات بين المفاهيم السائدة وأخلاق الحد الأدنى؛ لكي ينتهي من تحديد وصياغة أخلاق الحد الأدنى، ومن ثم فقد كان جماع الحد الأدنى الأخلاقي بل كل أخلاق عند الخشت مبدأ بسيطًا مؤداه: عامل الناس كما تحب أن يعاملوك به، أو على حد عبارته الدقيقة: لا ترض للناس ما لا ترضاه لنفسك، وقد تعددت مثل هذه الصيغ عنده تدليلًا على خلاصة الحد الأدنى وجماعه، فتارة: أحب لغيرك ما تحب لنفسك، وتارة: افعل لغيرك ما تحب أن يفعله غيرك لك، ثم صاغها صياغة فلسفية فقال: يجب أن تكون إرادتك متسقة مع نفسك، وهي القاعدة الذهبية التي رأى أن كل الفلسفات والأديان قد اجتمعت عليها، رغم ما انتابها من اختلافات كبيرة عقديًّا وفكريًّا وتشريعيًّا، ومن ثم فقد وجد الدكتور الخشت حدًّا أدنى مشتركًا يمكن أن يكون نواة أخلاقية تجتمع عليها الأديان والفلسفات.

ولما كانت فلسفات ما بعد الحداثة لم تسعف الخشت في فكرته هذه، فقد كان من الضروري حينها أن يبحث عن مبتغاه عند الفلاسفة المتأخرين، أي الفلاسفة الأكثر معاصرة الذين تطرقوا إلى الحديث عن الحد الأدنى الأخلاقي باعتباره النواة الأخلاقية بين الدين وفلسفة الأخلاق، والتي تشكل إجماعًا جوهريًا على قيم ملزمة ومعايير محددة وسلوكيات أساسية يتم إقرارها والاعتراف بها من قبل الجميع، ومن ثم فقد وجد أن هناك فريقًا مثل: ماكلنتير، وروتي، وفوكولت، وبوبنر يرى استحالة وجود إجماع عالمي على الحد الأدنى الأخلاقي المشترك، كما وجد فريقًا آخر مثل: فيلش، وليوتارد يدافع عن تعددية جذرية في عصر ما بعد الحداثة. غير أن الخشت وجد – وسط هذا الرفض القاطع – فريقًا ثالثًا من الفلاسفة المعاصرين أيضًا يرى أن إمكانية وجود جانب ما مشترك كامن

بين أخلاقيات الجماعات المختلفة في العالم، لكنه في حاجة إلى إبرازه وإخراجه إلى النور، بما يعني وجود معايير أخلاقية لدى الجنس البشري على اختلاف الأمم والثقافات والأديان، ولكنها في حاجة إلى الكشف عنها، ويمثل هذا الفريق مايكل والزر الذي تحدث عن المشترك الأخلاقي العام والنواة الأخلاقية التي يجمع عليها الناس، وقد أطلق عليها والزر مصطلح «مبادئ نحيلة»، وقد وضع الدكتور الخشت – في هذا الإطار – فلسفتي جون رولز، ويورجن هابرماس، باعتبارهما يؤكدان على فكرته محل البحث؛ حيث رأيا أن العالمية أساس لأي فلسفة أخلاقية قابلة للتطبيق، فقد اعتبر الأول أن وجود فكرة موسعة وممتدة للعدالة أمر ممكن من أجل تطوير مدلول الحق والعدالة الذي يمكن تطبيقه أيضًا على مبادئ ونظم القانون الدولي والعلاقات الدولية.

فرولز لم يقم تصوره لمبادئ العدالة على أي تصور للخير تقدمه الأديان أو الأيديولوجيات باعتبار تصورات الخير تفصلنا عن بعضنا البعض وتمنعنا باختلافها وتعدديتها الكبيرة من الوصول إلى تصور مشترك للعدالة، غير أن نظرية رولز في العدالة – كما كان يراها الدكتور الخشت – تسبح في الفضاء بعيدة عن الواقع؛ حيث أغفلت الالتزامات والولاءات المرتبطة بالتصورات الخاصة للخير، وهذا ما حاول رولز – في رأيه – تلاشيه لاحقًا؛ حيث سعى إلى مراعاة مسألة الحافز والالتزام الوطنيين، ومن ثم اقترح مفهوم «الإجماع عن طريق التقاطع» للتخلص من المأزق الذي قد يؤول إليه الأمر.

ومن ثم فقد ذهب الخشت إلى أن هذه النظرية تنطوي على العديد من الإشكاليات فيما يتعلق بالولاء، واستبعاد مفهوم الخير، وكان التحدي الحقيقي عنده هو كيف يمكن الوصول إلى مفهوم للخير تتفق الأغلبية على الحد الأدنى منه في إطار العقد الاجتماعي، فالخير موضوع الأخلاق من قديم وإلى الآن، ومع هذا فلا شك في أن العدالة الإجرائية عند الدكتور الخشت خطوة بالغة الأهمية وذات ضرورة قصوى في أخلاق الحد الأدنى المشترك.

ومع أن رولز يختلف عن والزر فإنه عند الخشت يظل يشاركه النظرة في أن النقاش النفعي يظل مبدأ منقوصًا للالتزامات المعيارية، كما تختلف عنده فلسفة والزر عن فلسفة هابرماس، ومع هذا يشاركه النظرة نفسها، كما يشاركه في أن العالمية أساس لأي فلسفة أخلاقية قابلة للتطبيق؛ إذ العقل عند هابرماس هو القاسم المشترك بين الإنسانية الذي يسمح لها بقدر من الاستقلالية والحرية بما يمكنها من اكتشاف القوانين الكونية، مع التسليم بأن الذات العاقلة هي العنصر المشترك بين كل أفراد الإنسانية، بما يعني التسليم

مسبقًا بأن هناك ذوات عاقلة أخرى، وبالتالي فإن الخشت يؤكد على أن الذات عند هابرماس لن تنتهي إلى ما انتهت إليه فلسفة ديكارت من الانقطاع والعزلة. وهذا هو الأساس الذي انطلق منه هابرماس في الوصول إلى الشمولية التي تعني – في أبسط معانيها – الاعتراف المتبادل بين الجميع، كما تعني مشاركة كل الأطراف، كما حول السعي إلى نمط من المخاطبة والفعل الاتصالي والفعل الكلامي ومجتمع الاتصال الذي يعني الاستجابة العملية لفلسفة كونية شأن «أخلاق المخاطبة».

ورغم تأثر الدكتور الخشت بماكس هوبر فيما أسماه الأخلاق الدولية، والتي تسمو فوق القانون، تقف من خلفه وتعلوه ومن ثم فهي ليست في أصل القانون؛ ومع ذلك فلن يحظى القانون بالوجود الدائم دون وجود الأخلاق، وهذا يعني أن أي نظام عالمي جديد لن يكون له وجود إلا في وجود أخلاق عالمية تنطوي على الحد الأدنى الأخلاقي المشترك – أقول رغم تأثره به، فإن هذا التأثر لا يبلغ ما بلغه التأثر الكبير بكونج الذي كانت محاولته تهدف إلى الوصول إلى حد أدنى أخلاقي مشترك، رأى فيه الخشت أنه تجنب معظم المزالق التقليدية مستفيدًا في ذلك من اصطلاحات والزر المفيدة في كتابه «نحيل وسميك»، متفاديًا الدخول في نقاشات حول المسائل الخلافية التي تثير المشاكل، معرضًا عن أخلاق الحد الأقصى لكونها تعبر عن خصوصيات ثقافية أو دينية أو سياسية، متفاديًا إلى حد ما – في الوقت نفسه – النهايات المميتة، مثل تكرار إعلان حقوق الإنسان، والبيانات الأخلاقية الرنانة، والمواعظ الدينية الحماسية.

وإذا كانت أخلاق الحد الأدنى عند كونج تقوم على مبدأين أساسيين، فقد أرجعهما الخشت إلى مبدأ واحد؛ فمبدأ «كل إنسان يجب أن يعامل على نحو إنساني» متضمن عنده منطقيًا في مبدأ «ما تتمناه من الآخرين افعله لهم»، ومن ثم فأخلاق الحد الأدنى عند الخشت تقوم على مبدأ واحد هو «عامل الناس كما تحب أن يعاملوك» وهذا المبدأ يقوم على قاعدة عدم التناقض، فالإرادة المتناقضة عنده هي التي تعطي لنفسها حقًا، بينما تمنعه من الآخرين، وتسوغ لنفسها فعلًا، بينما تحرمه على الناس.

وهكذا أثبت الخشت في كتابه القيم – رغم كل هذه التباينات بين الأديان بعضها بعضًا، ورغم التعارضات بين فلسفات الأخلاق حول طبيعة الخير، ورغم كل تلك الاختلافات – أن ثمة نواة أخلاقية تمثل حدًا أدنى أخلاقيًا مشتركًا بينها جميعًا، ولم تكن فكرته عن الحد الأدنى الأخلاقي أيديولوجية جديدة، كما أنها ليست تعاليم من قبيل

البنية الفلسفية المذهبية الفوقية، ولا تعنى بفلسفة منفردة أو دين بعينه، كما أنها لا تنشد جعل الأخلاق المحددة للأديان المختلفة بمثابة أمر ثانوي أو نافلة، وإنما فكرته عن الحد الأدنى تقوم على قاعدة ذهبية واحدة تنبثق منها معايير أخلاقية أساسية تشمل الحق الأصيل في الحياة والمعيشة الكريمة والمعاملة العادلة من الأفراد ومن الدولة والاندماج الذهني والجسدي في المجتمع. إن أخلاق الحد الأدنى عند الدكتور الخشت هي إجماع جوهري على قيم ملزمة ومعايير محددة وسلوكيات أساسية يتم إقرارها من قبل جميع الفلسفات على اختلاف أيديولوجياتها، وكل الأديان على اختلاف عقائدها.

الفصل الثامن عشر

رؤية تحليلية ونقدية لكتاب
«الشخصية والحياة الروحية في فلسفة الدين عند برايتمان»
للمؤلف: د. محمد عثمان الخشت

د. عماد الدين عبد الرازق*

يقدم لنا المفكر والدكتور محمد عثمان الخشت كتاب «الشخصية والحياة الروحية في فلسفة الدين عند برايتمان» وهو كتاب عظيم الأهمية خاصة في تخصص فلسفة الدين بالإضافة إلى أن برايتمان غير معروف لقراء العربية – عدا المتخصصين- بشكل شبه تام.

والدكتور الخشت في رؤيته العامة يتفق مع الشخصانية في بعض الأفكار، مثل مفهوم الشخص الإنساني، وأهمية الشخصية الإنسانية التي لا تتفاضل إلا بالعمل الصالح، وعلى وجوب التزامها بموقف في الحياة، وعلى كون كل شخصية هي أمر فذ لا يتكرر، وهي كيان حر يمتلك الإرادة. ومن هنا تأتي المسئولية. ومن ناحية أخرى فإن الشخصية لا ينبغي ولا يجوز انتهاك حرمتها.

كما يتفق الخشت معها في نقد النزعة الآلية الحتمية، والدعوة إلى التسامح، وضرورة أن يضحي الإنسان بكل ما يملك في سبيل نصرة الحق والحقيقة، وأن يتفاعل مع الكون والناس، ويسعى لحل مشكلات الحضارة عن طريق الثورة ضد الجشع، والقهر، والمادية.

لكن تظهر النزعة النقدية الصارمة عند الخشت في نقده لبرايتمان؛ حيث يرى أنه لم يكن على علم بجهود الشخصانية الألمانية في نطاق علم النفس؛ خاصة جهود تايشمولر الذي حاول تأسيس علمي النفس والمنطق على أساس مفهوم الشخصانية، وليس على أساس الوقائع التجريبية أو العمليات العقلية الخالصة. كما أن ديكارت لم يفلت من انتقادات الخشت في هذا الكتاب؛ حيث يرى أن أحد أخطاء ديكارت أنه تصور الذوات باعتبارها جواهر فردية، لكل منها عالمه المنفرد من الخصائص والإدراكات، ومن ثم أصبح من الصعب تحاشي الوقوع في المذهب الأنوي.

---

* أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة المساعد بآداب بنى سويف.

ويذهب الخشت إلى أن قضية وحدة وهوية الشخصية تحتل أهمية خاصة بالنسبة للدين والحياة، فإذا لم يكن الشخص يملك وحدة وهوية حقيقية خلال كافة التغيرات التي يمر بها في خبرته، فحينئذ سوف يكون التطور الروحي من ضروب المستحيل، وعلى سبيل المثال فإن النمو الأخلاقي يعتمد على مبدأ أن الإنسان مسئول أمام نفسه عن أهدافه الماضية وتعاقداته. وإذا كان الإنسان ليس حاملا لهذه الأهداف ومسئولا عن هذه العقود، فلن يتحمل المسئولية، كما أنه لن يمر بأي نمو مستمر. فإن لم يكن الإنسان شخصا واحدًا، ونمطيًا خلال عمليات التغير، فإن كل أمل في البقاء الأبدي يصبح أمرًا غير معقول. ومن ثم لن يكون هناك مبرر للدين؛ فمفهوم الشخص المسئول الخالد في الدين لا معنى له بدون وحدة وهوية الشخصية، وهذه الوحدة والهوية لا بد وأن تعود لسبب يتجاوز الإنسان ذاته.

ولم يفلت رنوفييه أيضا من انتقادات الخشت في هذا الكتاب؛ فالأخلاق عند رنوفييه علم مستقل، وغير مؤسس على الدين ولا على «ما بعد الطبيعة». وهذا غير صحيح من وجهة نظر الخشت؛ لأن الإلزام الأخلاقي لا يمكن أن ينشأ عند الإنسان إلا إذا علم أن هناك مشرعا كليا يشرع الأخلاق، ويجازي على فعلها إن خيرا فخير، وإن شرا فشر. والقانون لا يكفي لإلزام الإنسان بالخير وتجنب الشر؛ لأن القانون يمكن التحايل عليه، كما أن المجتمع لا يمكنه إلزام الإنسان لأن بإمكان الأشرار أن يفعلوا ما يريدون بعيدا عن أعين المجتمع. أما الله سبحانه وتعالى فلا يمكن التحايل عليه ولا يمكن فعل أي شيء بعيدًا عن علمه.. وهو وحده الذي يستطيع تطبيق العدالة المطلقة. وهو وحده الذي يمكنه المطابقة بين الفضيلة والسعادة مثلما قال كنت؛ بمعنى جعل الأخيار سعداء والأشرار تعساء، وهو الذي يلزم الإرادة، وهذا أمر ضروري لقيام الأخلاق. ذلك لأنه بدون وجود الله وبدون تحقيق العدالة لا معنى لقيام الأخلاق. وإذا لم يكن الله موجودا فكل شيء مباح. إذن فالإيمان بالله ضروري عند الخشت من أجل قيام الأخلاق. ومن ثم لابد من تأسيس الأخلاق على ما بعد الطبيعة وعلى الدين. وهذا ما لم يدركه رنوفييه في شخصانيته، ولكن أدركه الخشت.

وعلى مستوى آخر يرى الخشت أن وجود فرق واضح بين الإلزام وبين المعرفة؛ فالدين أساس ضروري لإلزام الإرادة. لكن من ناحية أخرى فإن العقل الموضوعي يمكنه أن يعرف الخير والشر عن طريق إدراك العلل الموضوعية التي تجعل الخير خيرا والشر شرا، مثل إدراك أن الأمانة خير لأن بها تقوم تعاملات الناس، والغش شر لأنه

ينطوي على أضرار، فعلل الخير والشر تدرك بالعقل. لكن – من ناحية أخرى – ينبغي التوكيد على أن العقل الموضوعي المنزه عن الهوى والشهوة والمصلحة إذا كان يدرك الخير والشر، فإن هذا ليس معناه أن العقل كاف لإلزام الإرادة؛ فكثير من الناس يعرفون الخير والشر بالعقل ومع ذلك لا يلتزمون بحدودهما؛فالعقل وحده لا يمكنه إلزام الإرادة الإنسانية بفعل الخير وتجنب الشر. وهنا يظهر الدور الحاسم للدين في الإلزام الخلقي؛ فالذي يمكنه إلزام الإرادة هو «الله تعالى». وفي هذا اختلاف للخشت عن رنوفييه الذي ظن أن العقل يؤسس الأخلاق من حيث الإرادة والإلزام. قد يصلح العقل عند نوع راق من الجنس البشري، ولكن هل يصلح عند الأنواع التي تعاني التخلف الحضاري بشكل عام وعدم النضج العقلي بشكل خاص؟

ويذهب الخشت إلى أن القيم الروحية تمثل المفتاح الوحيد لتحقيق أي معنى حقيقي في التاريخ أو في الحياة الفردية، إنها تلك الروح التي تمنح الطبيعة معناها كما أنها تجد معنىً بالرغم من الطبيعة. وهذا المعنى يحققه الإيمان بالدين لكن الإيمان بالدين نفسه غير ممكن بدون الإيمان بوجود شخصية مستمرة في الوجود؛ فالشخصية هي الأساس الذي لا يمكن أن تنشأ بدونه أية حياة روحية أو تجربة دينية.

وأود قبل أن أحلل هذا الكتاب المهم أن أقدم تعريفا بالفيلسوف الأمريكى إدجار شيفلد برايتمان نظرًا لأهميته في فلسفة الدين ومؤلفاته المتعددة في هذا المجال. ولد برايتمان في ٢٠ من سبتمبر عام ١٨٨٤ في بلدة «هولد بروك» "Hold brook" «بولاية ماسوشيستس» "Mossachusets". ويعتبر برايتمان هو الابن الوحيد لراعي أبرشية يتبع التعاليم الميثودية «وهى تعاليم لطائفة مسيحية أسسها «جون ويزلي» وسميت بذلك لأنها تدعي أنها متمسكة وملتزمة في أداء الشعائر الدينية بالمذهب الإنجيلي. كما تؤكد على الأُخُوَّة والالتزام الأخلاقي، وتمسكها الشديد بالإنجيل. ولقد تلقى برايتمان تعليمه الجامعي في جامعة بروان» "Browan" عام ١٩٠٦، وحصل منها على درجة البكالوريوس "B. A"، ودرجة الماجستير عام ١٩٠٨.

كذلك حصل على درجة البكالوريوس في اللاهوت من جامعة بوسطن "Boston" عام ١٩١٠. ثم بعد ذلك على درجة الدكتوراه عام ١٩١٢. ثم حصل على دراسات متقدمة في ألمانيا من جامعتى «برلين» "Berline"، وموربورج "Morburg" ما بين عامي ١٩١٠ – ١٩١٢. ولقد ترسم قسًا ميثوديًا عام ١٩١٢؛ وبعد ذلك عين كمحاضر

للأخلاق والدين في جامعة «ويسليان» في ولاية نبراسكا. "Wesleyan Nebraska University" من ١٩١٥ إلى ١٩١٩.

وأخيرًا انتقل إلى جامعة بوسطن عام ١٩١٩، وقام بتدريس الفلسفة فيها حتى وفاته عام ١٩٥٣. وينتمي برايتمان من الناحية الدينية إلى معسكر اللاهوت الليبرالي «التحررى» لذا تم انتقاده من قبل الأصوليين والمحافظين، ومنهجه الفلسفي يسمى بالتجريبية العقلانية، ومذهبه الديني يسير في اتجاه التوحيد المتناهي أو المحدود.

أما إذا رجعنا إلى مؤلفاته فإننا نجد برايتمان فيلسوفًا غزير الإنتاج، واسع الاطلاع، متعدد الجوانب المعرفية. ومن أهم مؤلفاته.

١ - مدخل إلى الفلسفة. Introduction to philosophy.

٢ - قيم دينية. Religious Values.

٣- فلسفة المثل. Philosophy of ideals.

٤ - مشكلة الله. Problem of god.

٥ - وجود الله. The finding of god.

٦- الحياة الروحانية. Spiritual life.

٧- الشخصية والدين. Personality and Religion.

ويتكون هذا الكتاب من مقدمة وأربعة فصول وخاتمة.

فى المقدمة يبدأ الخشت بتحليل الشخصانية ومفهوم الشخص. ويوضح كيف أن الدين يمثل في جوهره تجربة إنسانية خالصة، وتنبع أهمية الدين من الاهتمام بالإنسان؛ ويوضح كيف أن الشخصية الإنسانية هى أساس الحياة الروحية عند برايتمان، وهذه الحياة الروحية لا يمكن أن توجد بدون الشخصية الإنسانية.

أما في الفصل الأول: فقد عَرَضَ الخشت لجذورَ وتاريخ الشخصانية؛ وتفسير مصطلح الشخص Person، وكيف أنه يعود في جذوره إلى الكلمة اللاتينية "Persona" التي تشير إلى القناع. "Mask" الذى يرتديه الممثل. أيضًا للكلمة معنى سيكولوجي عند «يونج» الذي يرى أن مصطلح "Persona" يدل على القناع الذي يسمح للفرد بالتكيف مع البيئة الاجتماعية.

أما معنى كلمة الشخص في اللغة العربية فهو يطلق على سواد الإنسان وغيره تراه من بعيد. أما في الفلسفة الإسلامية عند «الكندى» مثلًا الشخص إما أن يكون طبيعيًّا كالحيوان، وإما صناعيًّا كالبيت وما أشبه ذلك.

أما إخوان الصفا فالشخص عندهم يمثل كل لفظة يشار بها إلى موجود مفرد عن غيره من الموجودات مدرك بإحدى الحواس. مثل قولنا هذا الرجل وهذه الدابة. أما معنى اللفظة عند الفخر الرازى فتدل على أن الكلي محتاج إلى الشخص إذ لولا الشخص – لما كان للكل وجود. هذا عن تعريف الشخص أما الشخصية "Personality" فلها معاني عديدة فهي تعني في المعجم الفلسفي:

١ – سمة الكائن الذى يكون شخصًا معنويًّا.

٢ – وظيفة نفسية بها يعتبر الفرد نفسه على أنه واحد ودائم. أي أن الشخصية بهذا المعنى تدل على وحدة الذات وثباتها. أما المعنى اللغوي الحديث للكلمة في الإنجليزية فهو يدل على تفوق وقيمة أو نفوذ إنسان ما بين الناس.

ولقد نشأت الشخصانية كموقف فلسفي يؤكد على القيمة المطلقة للشخص باعتباره المبدأ الروحي الرئيسي في العالم. ويجب أن نشير إلى أن الشخصانية تنظر إلى الشخص الإنساني كنقطة بداية للفلسفة بدلًا من الوقائع العلمية التجريبية.

ويوجد سمات مشتركة للشخصية عند معظم الشخصانيين منها: الوعي، الحرية، التوجه نحو الغايات. لذلك تمثل الشخصانية تيارًا فلسفيًّا يقف على العكس منه التيارات المادية من جهة، ومذهب وحدة الوجود من جهة أخرى.

وتنقسم الشخصانية إلى قسمين:

(أ) شخصانية مثالية. (ب) شخصانية واقعية

وعلى الرغم أن معظم الشخصانيين مثاليون، إلا أن الخشت يؤكد أنه يوجد أيضًا شخصانيون واقعيون يتمسكون بأن النظام الطبيعي ليس روحيًّا. ونستطيع أن نميز داخل تيار الشخصانية المثالية شخصانيين يعتنقون المثالية المطلقة، وشخصانيين نفسانيين، وآخرين أخلاقيون، وترى الشخصانية أن المهمة الاجتماعية الرئيسية ليست تغيير العالم، وإنما تغيير الفرد. ومن هنا تقف ضد الماركسية التي تهمل الفرد لحساب المجموع. وتركز على تغيير العالم. كما تقف الشخصانية كذلك ضد الرأسمالية التي تركز على التنمية

الاقتصادية دون التنمية الروحية. وبناء على ذلك تؤكد الشخصانية على الجانب الشخصي الفردي، لكنه مع ذلك يجب أن يندمج الشخص في الإطار الجامعي والعالمي.

أما إذا رجعنا إلى جذور الشخصانية كتيار فلسفي فإننا سوف نجد الخشت قد تتبع جذورها العميقة سواء في التفكير الشرقي أو الغربي، ففى الشرق سوف نجد جذورها عند «رامانوجا» "Ramanuja" في القرن الثاني عشر. وقد ماثل بينه البراهمان المطلق اللاشخصى كما تتحدث عنه كتب الأوبانيشاد وبينه نارايناي أحد أسماء الإله فشنو، وهو الاسم الشخصى لله في مذاهب البراهمانيين.

أما إذا تتبعنا جذور الشخصانية في الفلسفة الغربية خصوصًا في العصور الوسطى فإننا نجد بذورها عند «أوغسطين» في مؤلفاته «الاعترافات» و«مناجاة النفس».

أيضًا يمكن تمييز عناصر التفكير الشخصاني عند «ليبنتز» في كتابه «المونادلوجيا» وكتابه «المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي». الذي قال فيهما بالمونادات البسيطة باعتبارها جواهر ويتألف منها العالم.

كذلك يمكن تلمس بذور الشخصانية أيضًا عند «باركي» في قوله بالشخصانية الإلهية، والعقل الإلهى. أما في فرنسا فنجد جذور الشخصانية تضرب بعمق في فلسفة مين دى بيران. لأنه يؤكد على الخبرة الباطنية للفعل.

كذلك يوجد عناصر للشخصانية في فلسفة «برجسون» الذي أكد على أن الديمومة خبرة لا مكانية في الحالات الذاتية التي تجمع بين الحاضر والماضى، وتتغلغل نحو صورة الحياة الحرة للشخص الروحي.

أما إذا تتبعنا جذور الشخصانية في الفلسفة الألمانية فإننا نجد بوضوح بذور الشخصانية عند «شيللر ماخر» اللاهوتى الألمانى لا سيما وأن «كنودسون» يزعم أن كلمة «الشخصانية» ربما كانت من ابتكار «شيللر ماخر» في كتابه «خطاب للبشر المثقفين». وأيضًا تمثل الشخصانية بعدًا هامًا في فلسفة القيم عند(ماكس شيللر) الفيلسوف الألمانى خصوصًا «فى كتابه الشكلية في الأخلاق وأخلاق القيم المادية» وفيه قدم فلسفته في القيم بوصفها مذهبًا شخصانيًا يرى في التلاقي مع الشخصية الحية التي هي الله، وفى المشاركة في حب الله اللامتناهي.

أما إذا رجعنا إلى الوراء لنرى تاريخ الشخصانية، فإننا نرى أنه تم استخدام الشخصانية لأول مرة في فرنسا عام «١٩٠١» من جانب «شارل رنوفييه».

فالشخصية هى المقولة الجوهرية في تصوره للوجود. ويعده عبد الرحمن بدوى مؤسس مذهب الشخصانية، لما له من إسهامات مثل بحثه عن الشخصانية.

ورغم ذلك يوجد آراء أخرى في تحديد نشأة البدايات الأولى للشخصانية؛ حيث توجد خلافات بين مؤرخى الفلسفة حول هذا الأمر؛ فيرى (أ. لورو) أنه كان هناك استعمال شخصى في فرنسا لهذه الكلمة سابق على رنوفييه وذلك عند «بول جانيه» «١٨٢٣ - ١٨٩٩»؛ بينما يرى «كنودسون» أن كلمة «الشخصانية» ربما كانت من «ابتكار شيللر ماخر». وفى انجلترا نجدها عند «ج. غروت» حيث يبدو أنه جعلها معادلة للمثالية أو الروحانية.

أما أول من أول استخدام اصطلاح الشخصانية في الولايات المتحدة سنة ١٨٦٣. هو برونسون الكوت "Bronson Alcott". وأيضًا يوجد «بوردون باون» الذي نجد عناصر للشخصانية في فلسفته خصوصًا كتابه "الشخصانية" وإذا عدنا إلى الشخصانيين الفرنسيين نجد بعد رنوفييه حسب التسلسل التاريخي «إمانويل مونييه» الذي يأتي على رأس التيار الشخصاني الفرنسي بكتابه «بيان لأجل الشخصانية».

ويجب أن نشير إلى ازدهار الشخصانية في الولايات المتحدة كملهمة لفلسفة «دوروثي داي» وحركتها العمالية الكاثوليكية وقد اشتقت شخصيانيتها من الشخصية الفرنسية عند «بيترمورين».

أما إذا رجعنا إلى جذور وتاريخ الشخصانية في العالم العربى فإننا سوف نجد الخشت قد تتبع جذورها وذهب إلى أنه لا يوجد للشخصانية امتداد إلا عند المفكر المغربى «محمد عزيز الحبابي» الذي من خلال تأثره بالشخصانية الفرنسية قرأ الإسلام قراءة شخصانية في كتابه «الشخصانية الإسلامية»؛ ولقد ارتبطت شخصانية الحبابي برؤيته الإسلامية التي ينظر فيها للإسلام بوصفه مجموعة من أنماط مختلفة لكينونة الإنسان- الشخص، فالمسلم يحيا حياة إسلامية حقيقية عندما يعي ذاته كشعور متجسم في العالم. والشخص عنده هو الذى يملك الاستقلال الذاتي، ويكون عنده قوة مبادرة أو اختيار، يلتزم، ويندمج، ويتجسم، يشعر فيقبل أو يرفض. تلك هي الخصائص اللازمة للاعتراف بأن الشخص له استقلال ذاتي. وهنا يتفق الحبابي مع برايتمان في التأسيس الفلسفي للانتقال من الكائنة إلى الشخص.

أما الفصل الثاني فجاء بعنوان «الشخصية الأهمية والإشكال والمنهج». حيث يتحدث الخشت عن أهمية الشخصية في الدين. فالشخصية هى محور الارتكاز في فهم الدين عند برايتمان، لأنه يرى أنه لا يمكن أبدًا لأي فلسفة في الدين أن تغفل بحث الشخصية الإنسانية، لأن الله إذا كان يمثل غاية الدين، فإن الإنسان هو موضوع الدين. فالدين يتميز بأنه تجربة إنسانية محضة.

وبرايتمان يهتم بالإنسان وبكل ما يتعلق به من قيم، فالدين في حقيقته وجوهره هو طموح إنسانى للوصول إلى مصدر القيم العليا. ويؤكد برايتمان على أن الشخص هو الوحدة أو الركيزة الأساسية في تأسيس القيمة. لذا بدأ بدراسة الخبرة الدينية للشخص فمن هذه الخبرة يتبين أنَّ فكرة وجود الله هي التأكيد الديني الأسمي لقيمة الإنسان ومصيره.

ثم يشير الخشت بعد ذلك إلى مكانة الشخصية بين علم النفس وفلسفة الدين. فعندما نسأل ما هى الشخصية الإنسانية فإننا نجد الكثير من الإجابات سواء من جانب علم النفس أو الفلسفة. وهناك دراسات في علم النفس سابقة على برايتمان وقد استفاد منها. ومن أهم هذه الدراسات دراسة «فوجان» تحت عنوان علم النفس العام. كما قدم «بورينج» تحليلًا لتاريخ علم النفس التجريبي. كذلك أعد «برات» كتابًا عن فلسفة الشخصية تحت اسم «المادة والروح».

ويشير الخشت إلى نقطة هامة وهي أن الاهتمام الديني بالشخصية، ليس اهتمامًا بأعضاء الحس، مثل المخ والجهاز العصبي، إنها بالأحرى اهتمام بالشخصية كوحدة متكاملة؛ وبناء على ذلك فإن المشكلة الدينية للشخصية هي أقرب للفلسفة منها إلى علم النفس؛ ومع ذلك يستخدم برايتمان المسلمات والدلالات الفلسفية لعلم النفس، كما يستخدم معلومات علم النفس عندما يلقي الضوء على هذه المشكلة.

وفي سياق حديث الخشت عن الشخصية يؤكد على وجود فروق حقيقية بين طريقة الفهم الفلسفية للشخصية، وطريقة فهم علم النفس لها، لأن عالم النفس يعتمد بشكل جوهري على التجربة، أما الفيلسوف يعتمد على تفسير مسلمات ونتائج التجربة. ويرى «برايتمان» أنه إذا كان لأية تجربة أن تقدم نتائج صحيحة، فإنه من الضروري أن يكون هناك نَوْعٌ من الشخصية يتمتع بالوحدة والغاية والعقلانية والتفاعل مع البيئة، وهذه هي الشخصية التي يفترضها الدين مقدمًا.

ثم يتطرق حديث برايتمان عن ما يسمى المنهج الشخصاني وعملية الوعي. ويستخدم مصطلح «وليم جيمس» التجريبية الجذرية "Radical empiricism". وهذا المصطلح يشير إلى أنه لا يوجد مصدرٌ للمعلومات عن الواقع إلا خبرة الأشخاص الواعية. ويطلق برايتمان على هذا المنهج اسم «المنهج الشخصاني»، وهذا المنهج له مدلول خاص عنده وهو التأكيد على «واجب ميتافيزيقي» في أخذ كل المعطيات التي يقدمها الوعي والشخص. وعن طريق هذا المنهج التجريبي الشخصاني يزعم برايتمان أنه يمكن أن يجد تعريفًا مناسبًا للشخصية في حدود عملية الوعي. ويشير إلى أن كل فرد منا يكون على دراية تامة بوعيه الخاص، وفى هذه الحالة يكون إدراكه لوعيه أمرًا خاصًا لا يمكن لأحد آخر أن يشارك فيه.

ويرفض «برايتمان» في هذا السياق عدم معقولية استنتاج وجود وعي آخر بالاستناد إلى جسد الآخر وحده كما يفعل أنصار المذهب السلوكي من أتباع واطسون. ويجب أن نوضحَ ونشيرَ إلى أنه إذا كان «برايتمان» قد نظر إلى الشخصية على أنها وعي، فإن هذا لا يعني أنه أنكر وجود الجسد، إنه فقط يريد أن يركز على الواقعة الأساسية للخبرة، وهي الوعي، وأن هذا الوعي يقر بوجود العقول الأخرى.

ولقد تحدث برايتمان في سياق الوعي عن الموقف ويعرفه بأنه حدوث شيء ما ويميز برايتمان بين المواقف التي يمر بها الإنسان تجريبيًّا، والمواقف التي يعتقد فيها. ولا يكون الموقف موقفًا تجريبيًّا إلا إذا كان موجودًا في الوعي، والتجربة تقدم فقط على أنها حالة من حالات الوعي.

فالموقف التجريبي عبارة عن ذات – شخص، وتجربة يمر بها الإنسان بنفسه، وتتضمن التفكير والاختيار والتذكر والمشاركة والوعى والإحساس – وهذا ما يسميه برايتمان باسم «الحاضر المضئ» "shining presont"؛ امَّا الموقف المعتقد فيه أو غير التجريبي فهو كل ما لا يحدث في إطار الموقف الذي تتم تجربته. ويطلق برايتمان على الموقف التجريبي اسم الذات المعطاة "The datum self"، أي الذات الواعية التي تمر بالخبرات والتى تشتمل على وعي بالمعطيات.

وخلاصة القول: إن «برايتمان» يرى أن التمييز بوضوح بين الموقف التجريبي والموقف المعتقد فيه يساعد على إزالة العديد من النقاط المحيرة في الفلسفة المعاصرة.

أما الفصل الثالث فقد وضح فيه الخشت كيفية الانتقال من الذات إلى الشخص عند برايتمان. فلقد ميز برايتمان بين الذات. والذي يشير بها إلى التعبير عن أي موقف واعي يتم المرور به ككل، وكل موقف تجريبي هو ذات. لكن عندما تمتلك هذه الذات الوعيَ الذاتيَّ تصبح شخصًا، وهذا الوعي يتميز بالوحدة والهوية، وليس وعيًا مظهريًّا ثانويًّا كما هو عند سنتياتا.

فالشخصية الإنسانية عند «برايتمان» هي التي تدرك نفسَها كذات واعية، ويقول إن «شخصية الإنسان هى خبرته الواعية».

ويطرح «برايتمان» سؤالًا هامًّا ما هو الشخص؟ وهل يمكن لأي وعي -أيًّا ما كان- أن يعتبر شخصًا؟ وهل يعد وعيُ النملة أو الخنزير أو الحصان أو القرد وعيًا شخصيًّا؟ ولكي نجيب على هذه الأسئلة لابد من عرض للمصطلحات التي يستخدمها برايتمان لأنه يستخدم مصطلحات تقليدية بمعانى خاصة. مثلًا يستخدم لفظة «ذات» للتعبير عن جميع أشكال الوعي بشكل عام بغض النظر عما إذا كانت وعيًا بسيطًا أم معقدًا. وكل موقف تجريبي هو ذات، كما أن جميع الوعي عبارة عن تجربة ذاتية، إلا أنه لا يطلق على التجربة الذاتية الوعي الذاتي أو الوعي التأملي إلا في حالة تمتع الذات المذكورة بصفة خاصة، تلك الصفة هي قدرتها على التفكير. إذن الانتقال من الذات إلى الشخص عند برايتمان يتم على جسر الوعي الذاتي والوعي بالقيم. ولقد وضع برايتمان عددًا من الخصائص للذات منها:

١- الخبرة الذاتية: وهي التركيب الموحد للوعي.

٢- الخصائص "Qualia" وهي الخصائص المميزة التي تشمل على الأقل خصائص الإحساس، وعلى وجه الاحتمال تشمل صفات الشعور الأخرى.

٣- الزمان والمكان: تخضع كل الذوات لتجربة الزمان بشكل لا مفر منه.

٤- الخصوصية: إن كل ذات لا يمكن اختبارها داخليًّا على نحو مباشر إلا بواسطة الذات نفسها.

ثم يقدم «برايتمان» بعد ذلك عدة خصائص للشخص، ويجد أن كل وحدة من تلك الخصائص السابقة تتطور على مستوى أرفع على النحو الآتي:

١- إن الخبرة الذاتية أبعد من مجرد كونها أمرًا معقدًا ومحكم البناء العضوي؛ حيث تلعب الإشارة للماضي والمستقبل جزءًا كبيرًا للغاية في التجربة الحاضرة للذات.

٢- تبرز خصائص مثل الشعور بالالتزام الخلقي.

٣- يتسع مدى الخبرة في الزمان والمكان بشكل كبير.

ثم بعد ذلك يشير «برايتمان» إلى أهم الأسس في تشكيل ماهية الشخصية وتتمثل هذه الأسس في العقل، والوعي بالمعايير الإلزامية، الحرية.

١- العقل: ويعني عند برايتمان إدراك العلاقات بين الجزئيات والكليات من خلال التحليل – والتركيب والإيجاز.

٢- الوعي بالمعايير الإلزامية هو وعي الإنسان وخبرته بقدره الذي يحتم عليه التزام السعي نحو القيم المثالية وتحقيقها. وتنمو الشخصية الإنسانية عندما تنتقل هذه المثاليات معها وتتحول إلى خبرات متعينة للقيمة.

٣- الحرية: تمثل عنصرًا جوهريًا وحيويًا في الشخصية. وهي سمة مشتركة بين الشخصانيين جميعًا. وينظر برايتمان للحرية على أنها «القدرة على الاختيار». ونود الإشارة إلى أن برايتمان لا يؤكد فقط على أن العقل والوعي بالمعايير الإلزامية، وحرية الاختيار تدخل في كل تجربة شخصية رفيعة، بل تدخل بشكل خاص في التجربة الدينية.

ثم يأتي الفصل الرابع بعنوان الهوية والبيئة والحياة الروحية. ويذهب الخشت في هذا الفصل إلى أهمية الهوية الشخصية، لأن قضية وحدة الهوية الشخصية تحتل أهمية خاصة بالنسبة للدين لأسباب عديدة، فإذا لم يكن الشخص يملك وحدة وهوية حقيقية خلال كافة التغيرات التي يمر بها في خبرته، فحينئذ سوف يكون التطور الروحيُّ مستحيلًا. وبناء على ذلك تمثل وحدة وهوية الشخصية ركنًا أساسيًا وجوهريًا بالنسبة للدين والحياة الروحية؛ لأن مفهوم الشخص المسئول الخالد لا معنى له بدون وحدة وهوية الشخصية. ويوجد عدة نظريات في وحدة وهوية الشخصية، أهمها أربع نظريات:

(١) نظرية الوعي المظهري الثانوي: The Theory of Epiphenomenobism

من أتباع هذه النظرية مورسلي، كليفورد، هكلسي؛ وتتمثل هذه النظرية في القول إن الوعيَّ انعكاس سلبي للمحتويات المادية في العالم، وليس هذا فحسب بل أيضًا انعكاس سلبي للمحتويات المثالية. كذلك تشير هذه النظرية إلى أن التأثير الفيزيائي والعقلي له طريق واحد، فالفيزيائي ينتج العقلي. هذه النظرية تَعُدُّ الوعي نتيجة أو أثرًا فقط وليس سببًا أو علة تحت أي ظرف. فالوعي هو المحصلة النهائية للعمليات الفسيولوجية.

ولقد رفض برايتمان نظرية الوعي المظهري الثانوي، وأشار إلى وجود نقطتي ضعف فيها:

١ - أن معرفتنا فسيولوجية لا تكفي لضمان مثل هذا التأكيد الجازم الذى تقول به هذه النظرية.

٢- إن كافة العمليات التجريبية تفترض مسبقًا وجود ذات نمطية موحدة كملاحظة ومفسرة للتجربة، أى أن الذات شرط للمعرفة.

(٢) النظرية التحليلية:

تسمى في بعض الأحيان بالنظرية العلاقية "Rational" أي ما يختص بالعلاقة بالمعنى المنطقي لهذه الكلية ومضمون هذه النظرية يقوم على طريقة التحليل باعتبارها من الإجراءات المعتد بها في كل من العلم والفلسفة وأشهر نموذج على هذه النظرية هو نموذج علم النفس التداعي. الذي تطور على يد هيوم وآخرين. وترى هذه النظرية أن البنية المعقدة للعقل يتم الكشف عنها من خلال التحليل، ويتبين أنها تتكون من عناصر بسيطة، إما من إحساسات «الانطباعات عند هيوم» أو كيانات محايدة. ومن الواضح أن الوحدة والهوية المتضمنة في العقل يجب أن تؤسس على فرض صحة هذه النظرية – لا في الشخصية ككل، ولكن في عناصرها البسيطة. ويعترض أيضًا برايتمان على هذا الموقف من العقل باعتراضين أساسيين:

١ - من غير المحتمل من الناحيتين النفسية والمنطقية أن تتمتع عناصر العقل بأي وجود مستمر، ومنفصل عن الذات، التي تنتمي إليها هذه العناصر.

٢- ليس التحليل هو الطريقة التي تناسب اكتشاف وتفسير خصائص كلية مثل وحدة الشخصية.

(٣) نظرية الجوهر:

تعتمد نظرية الجوهر على مسلمة هي أن كل موضوع واقعي جوهر سواء أكان ماديًّا أم روحيًّا.

وجذور هذه النظرية تعود إلى أرسطو الذي يرى أن ماهية الفرد هي الجوهر الأول الحقيقي، ومن ثم يكون الجوهر هو الماهية.

كذلك يمثل الجوهر مقولة ضرورية عند «لوك» على الرغم أنه ليس موضوعًا للإدراك الحِسِّي وغير قابل لأن يكتشفه الوعي. ولقد قدم أيضًا برايتمان اعتراضات على نظرية الجوهر.

الاعتراض الأول: إذا سأل سائل على وجه الدقة ماذا يقصد بالجوهر الروحي المفارق باعتباره متميزًا عن الوعي؟ والإجابة تتمثل في رأي أو رأيين، فالجوهر على حد قولهم هو ذلك الذي يدعم الوعي أو يسببه.

أي هو حامل الأفكار وعمليات التعقل. ويقول لوك إن كلمة جوهر لا تعني سوى شيء ما نأخذه ليكون حاملًا أو دعامة لتلك الأفكار التي نعرفها. وحيث إنه يختلف عن المادة فهو ذلك الروح الذي يتمتع بالقدرة على إنتاج ما يظهر في الوعي باعتباره فعلًا له. ومن ثم فهذه الإجابة غير واضحة، لذلك يرفض كثير من الفلاسفة مفهوم الجوهر، ومنهم الوضعيون المناطقة الذين يرون أنه مفهوم فارغ.

الاعتراض الثاني: حتى لو فرضنا وجود مثل هذا الجوهر المزعوم، فليس له من أهمية دينية أو فلسفية تذكر في تفسيرات الشخصية عند برايتمان.

لأن من الناحية الدينية الأهم عند برايتمان هو خبرتنا الواعية بأنفسنا، دون غيرها، باعتبارها نفوسًا مدركة للقيمة بكل أهميتها؛ فالمحك والمعيار في وجود الشخص هو وعيه بنفسه باعتباره نفسًا مدركة للقيمة بكل أهميتها. وهنا يتفق برايتمان مع معظم الشخصانيين في أن الشخص هو الوحدة الأساسية في تأسيس القيمة.

(٤) النظرية العضوية:

يستخدم مصطلح عضوي هنا للإشارة إلى كلية الشخصية The wholeness of personality وليس للإشارة إلى التكوين العضوي الجسماني. ويطلق على النظرية العضوية أيضًا اسم علم النفس الذاتي. وتفترض هذه النظرية وجود ذات باطنة تتميز عن النفس المفارقة. والذات في النظرية العضوية هي كلية حية للخبرة الواعية. وترى كذلك هذه النظرية أن وحدة الذات أو الشخص إنما هي وحدة كلية.

وتقر هذه النظرية بتفاعل الشخصية مع التكوين العضوي الجسماني. ويقدم كالعادة «برايتمان» اعتراضات على هذه النظرية، منها:

أولًا: إذا كانت طرق التجريبيين موجهة نحو الظواهر الموضوعية للسلوك كما توجد في الواقع فمن الواضح أنهم لا يبحثون عن الذات، ومن ثم فمن الطبيعي لا يجدونها أو يكتشفونها.

ثانيًا: أن وحدة الذات وهويتها هى مسلمات تجريبية مسبقة للتجربة نفسها، وإذا لم أكن أشعر بنفسي (أجربها) كعقل نمطي واحد فلن يكون باستطاعتي عمل أي تجربة.

ويستنتج «برايتمان» أن الذات الكلية أو الشخص يتكون من الخبرة الواعية الموجودة أو التي كانت موجودة، أو التي ستوجد برمتها في كافة المواقف التجريبية التي تشكل تاريخ الشخص، ومن ثم فإن وحدة الشخصية هي وحدة الوعي.

ثم يتطرق حديث «برايتمان» عن الشخصية وعلاقاتها بالبيئة، ويوضح أنه يوجد تفاعل بين الشخص والبيئة؟ ويحدد برايتمان عدة صفات للبيئة منها أنها بيولوجية، فيزيائية، اجتماعية، تحت الشعور، منطقية ومثالية، ميتافيزيقية. ويمكن توضيح طبيعة كل بيئة كما يلي:

١- البيئة البيولوجية: تتكون من المخ والجهاز العصبي، وتكون في حالة من علاقات التفاعل الداخلية والعرضية المباشرة مع الشخص.

٢- البيئة الفيزيائية: هي الطبيعة غير العضوية، أي الأرض والهواء والشمس أي العالم الطبيعي بأكمله.

٣- البيئة الاجتماعية: وتتكون من الأشخاص الآخرين الذين نرتبط بهم بعلاقات متبادلة.

٤- بيئة ما تحت الشعور وتتكون من تلك العمليات الواعية التي ترتبط بتكويننا العضوي، كما أنها تؤثر من وقت لآخر على الذات المعطاة الطبيعية دون أن يكون لها حضور واقعي في تلك الذات.

٥- بيئة الكيانات المثالية والمنطقية بالرغم من أنها ليست أسبابًا بالمعنى الذي تكونه الموضوعات الفيزيائية فإنها تتمتع بنوع من الوجود يتجاوز خبرتنا بهذه الكيانات.

٦- البيئة الميتافيزيقية: هي الواقع الكلي الذي تعتمد عليه والقوة الميتافيزيقية السرمدية المهيمنة على هذه البيئة عند برايتمان هى الإله المحدود المتناهي. "Finite god".

ويرى برايتمان أن الأشخاص بمثابة أسبابٍ ومُسَبَّبَاتٍ في آن واحد، وأنهم يتمتعون بكلا الجانبين الإيجابي والسلبي، كما لديهم القدرة على أن يختاروا ويبدأوا في أنظمة معينة من السلوك الجسدي.

ثم يتطرق برايتمان بعد ذلك للحديث عن الحياة الروحية، ويرى أن تحقق الحياة الروحية للشخصية الإنسانية يكون من خلال الدين، لأنه نظر إلى الدين باعتباره حياة روحية، وليس الوجود المادي الظاهري للذوات الواعية في الكون هو الذي يعد مصدر

الدين. ويشير إلى أن الدين يوجد فقط عندما يكون هناك نوع من التمييز بين الوعي الشخصى والعالم الفيزيائي، أي بين الروح والمادة. والمثاليات الروحية هي ذلك الشيء الذي يجعل الإنسان إنسانًا، كما أنها تجعل الإنسان منسجمًا مع الإلهي، وبدون القيم الروحية يتم نزع السمة الإنسانية من الإنسان.

لذا فالقيم الروحية تمثل المفتاح الوحيد لتحقيق أي معنى حقيقي في التاريخ أو في الحياة الفردية. كما أن القيم الروحية هي التي تقيس شرور الشخصية ومحاسنها، والقدر الحقيقي للإنسان هو تحقيق القيم الجديرة بالإنسان وهنا تكمن إنسانيته العليا، وتتحقق مشاركته في الحياة الروحية التي بدونها لن يجد أي معنى للطبيعة الإنسانية.

وفي الختام يستنتج الدكتور الخشت أن الشخصانية فلسفة استطاعت أن تدخل بعمق إلى الإنسان، وهي تمثل العمود الفقري في فلسفة الدين، لأن الدين يقوم كتجربة على الشخصية الإنسانية. والدين عند برايتمان يقوم أيضًا على القيم الأخلاقية. كما أنه يمثل تجربة إنسانية شخصية فريدة تتحقق من خلال الأشخاص. والشخصية عند برايتمان: هي الأساس الذي لا يمكنَ أن تنشأ بدونه أية حياة روحية أو تجربة دينية.

وهكذا يضيف المفكر والدكتور محمد عثمان الخشت إلى المكتبة الفلسفية العربية ولقراء العربية سِفرًا أصيلًا يقدم لنا فيلسوفًا كبيرًا، لكنه لم ينل حقه من الاهتمام، فكان هذا المؤلف الذي عمل عن إماطة اللثام عن مثل هذا الفيلسوف. كما أنه أماط اللثام عن بعض الأفكار الفلسفية للدكتور الخشت، وأظهر مجددا نزعته النقدية الصارمة.

الفصل التاسع عشر

تحـــولات جـــارودي

قراءة في كتاب «جارودي.. لماذا أسلمت»

للدكتور محمد عثمان الخشت

د.غيضان السيد علي*

يقدم المفكر والعالم الدكتور محمد عثمان الخشت في هذا الكتاب تحولات مفكر من أبرز المفكرين المعاصرين على الساحة العالمية، هذا المفكر الذي توفي عن عمر مديد شهد تحولات عدة عرض لها المؤلف بطريقة وافية شاملة. حيث بدأ كتابه بالإشارة إلى التحولات الجذرية العديدة التي مر بها روجيه جارودي، حيث حفلت حياة جارودي المولود بفرنسا في عام ١٩١٣م بالتحولات الفكرية العنيفة، وبالمنعطفات الجذرية في الفكر والدين والسياسة، التي بدأت بنبذ اللا- دين (في حال أبويه) والاتجاه إلى المسيحية واعتناق البروتستانتية لما فيها من تحرر وإعمال للعقل؛ لكنه سرعان ما توجه إلى الماركسية ليعتنق الفكرالماركسي الشيوعي وليصبح أحد أبرز المنظرين والمترجمين لأفكار كبار منظري الماركسية، ثم استمرت تحولاته التي تراوحت بين رؤية مادية للماركسية، إلى أخرى أكثر انفتاحًا على التيارات الفكرية الأخرى، لكن من خلال عباءة الماركسية وفكرها الشيوعي الاشتراكي، ولكنه عاد لينقلب عليها، ويتحول إلى اعتناق الإسلام، في تحولات عنيفة. تشهد بأن جارودي يمثل بقوة إحدى النماذج المعاصرة التي تمثل العقل المنفتح غير المثقل بأوهام الجنس، أو الكهف، أو السوق، أو المسرح بلغة بيكون، أنموذج يسعى إلى بلوغ الحقيقة والابتعاد عن الأرض الرخوة والرمال المتحركة شوقًا إلى بلوغ الصخر الصلب على حد عبارة ديكارت، غير متحيز لفكر الآباء والأجداد، وإن قال المسيري: «إن التحيز صفة ملازمة للوجود الإنساني»، فإن تحيز جارودي كان للحقيقة المتخفية التي أخذ ينقب عنها في تحولات شتى من الصفر إلى المسيحية في صورتها البروتستانتية، إلى اعتناق تام للماركسية فلسفة وممارسة، ثم إلى اعتناق تام للإسلام، إنها

---

* مدرس الفلسفة الحديثة بآداب بني سويف.

حقا تحولات مختلفة كان يبحث فيها جارودي عن تفسيرات مقنعة ومعقولة للكون والحياة. جعلت الدكتورالخشت يقول متعجبًا: «فمن ذا الذي يمكنه خوض تلك التجارب الكيانية المتلاحقة، ومن ذا الذي يكدح كل هذا الكدح من أجل الحقيقة؟!» فلم يكن هذا أبدا شيئًا سهلًا يسيرًا، تحولات من اليمين إلى اليسار ثم من اليسار إلى اليمين، وكأنه عاشق يبحث عن معشوقة رآها في منامه ويؤمن بأنه لابد واجدها في يوم من الأيام. ولهذا يقول الدكتور الخشت «ولا شك أيضا أن الذي يستطيع السير في مثل كل هذه الدروب المتشعبة الوعرة، لابد أن يكون صاحب قلب خفاق وعقل متوقد دفاق، وفكر انفتاحي لا ضفاف له ولا قوالب جامدة تحد من انطلاقاته».

بادئ ذي بدء يمكننا القول بأن مقولة الفيلسوف الفرنسي الكبير «رينيه ديكارت» تصدق إلى حد كبير على حالة فيلسوفنا، حيث يقول أبو الفلسفة الحديثة: «تقاس حضارة الأمم وثقافتها بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها، ولذلك فإن أجمل نعمة ينعم الله بها على مجتمع من المجتمعات هي أن يمنحه فلاسفة حقيقيين» وروجيه جارودي هو بحق فيلسوف حقيقي يمثل حلقة من حلقات سلسلة الفلاسفة العظام، الذين تدين لهم البشرية، فالفلسفة عند جارودي لم تعد هي «محبة الحكمة» كما كانت في الماضي، وإنما هي مساعدة الأحياء على حل المشكلات التي تطرحها الحياة، وهي مساعدة الإنسان على أن يصنع بوعي تاريخه هو، وعندما تهتم الفلسفة بـ«إثبات عجز العقل البشري»، وعدم قدرتها على معرفة العالم الواقعي، واستحالة تبديل الواقع، فتلك أبلغ دلالة على انحطاطها؛ وذلك لأنها صارت خادمة طبقة لم تعد تقبل الواقع حكمًا لأفكارها. مثل هذه الطبقة التي حكم عليها التاريخ بالموت، لا تستطيع أن تحاول تخليد النظام القائم إلا بمنعها الفكر من أن يعي فوضى الواقع العميقة والتناقضات الداخلية التي تقودها إلى حتفها.

ولذلك يقرر الدكتور الخشت أن جارودي قد أخذ على عاتقه مهمة البحث عن الحقيقة، وعلى طريقة نبي الله إبراهيم عليه السلام أخذ يبحث عنها في مراحل مختلفة من حياته إلى أن هداه الله في أخريات عمره المديد إلى الإسلام، فمر بتحولات شتى نرصد لها بشيء من العرض والنقد والتحليل:

التحول الأول: التحول إلى المسيحية البروتستانتية

يقرر الدكتور الخشت أن روجيه جارودي قد ولد لأبوين كافرين لا يدينان بأي دين، ليس بسبب ارتباطهما بالشيوعية أو أي مذهب آخر، ولكنهما كانا من الأجيال التقليدية

التي لا تكترث بالأديان ولا تعيرها أدنى اهتمام، لكن الفتى جارودي لم يسلك مسلكهما ولم يَسِرُ على دربهما في عدم التدين بدين، فكان أمامه أن يختار ما بين الكاثوليكية والبروتستانتية، فأعرض عن الكاثوليكية التي لا تتماشى مع عقله المتفتح، رفض تزمتها وجمود منطقها، واتجه صوب المذهب البروتستانتي في بدايات عام ١٩٢٧م. والحقيقة أن المذهب البروتستانتي يلائم إلى حد كبير عقلية جارودي آنذاك وأنموذجية تفكيره،حيث تنطوي البروتستانتية على أفكار تحررية في الدين وتدعو إلى التسامح الديني، تتركز في مسئولية الفرد تجاه الله وحده وليس تجاه الكنيسة وتجعل الفرد عبدا لله وليس عبدا للكنيسة. فكان ذلك مغريا للفتى الصغير الذي كان يبحث عن شاطئ آمن يستقر عليه.

وظل جارودي معتنقا للمسيحية لفترة ليست بالقصيرة، لأنه في تلك الفترة كان مخلصا لاعتقاده الجديد، ولأنه أيضا لم يجد غيرها ولم يتعرف على شيء سواها، فهي – ولا شك – أفضل من الكفر والإلحاد الذي كان عليه والداه، وما يؤكد لنا ذلك أن جارودي نفسه حينما درس الفلسفة وألم بمذاهبها قال: «فأنا البارز في الفلسفة، اجتزت امتحاناتي دون أن أعرف كلمة واحدة من فلاسفة الهند والصين والإسلام». وهذا القول من جانبنا يوحي بأنه كان شغوفا ومشتاقا إلى أن يتعرف على الحضارات والأديان الأخرى في سبيل بحثه عن الاستقرار الذي ينشده ويبحث عنه.

ولكن مع حدة أزمات الحياة المتكررة في أوربا كان حرص جارودي على البحث عن سبيل للخروج من تلك الأزمات، حتى عثر بالفعل على ما رآه – آنذاك – الأسلوب الأمثل في مواجهة أزمات الحياة الكثيرة المتلاحقة، أعني الفكر اليساري، وبدأ نضاله من موقع جديد، هو الفكر اليساري الماركسي.

التحول الثاني: التحول إلى الماركسية

يرى الدكتور الخشت أنه لا يمكن القول بأن بداية المرحلة الثانية أو التحول الثاني يعني نهاية المرحلة السابقة، ولكن رغم اتجاه جارودي إلى الفكر اليساري الماركسي ظل محتفظا بعقيدته المسيحية. ولذلك يمكن أن نطلق على هذه المرحلة من تحولات جارودي «المرحلة التلفيقية»؛ حيث عمد جارودي إلى التوفيق بين ما هو متعارض فعلًا. فلقد انضم في عام١٩٣٣م إلى الحزب الشيوعي الفرنسي، بل إنه أصبح عضوًا في اللجنة المركزية وشغل في الوقت ذاته منصب رئيس الشبان المسيحيين البروتستانت! الأمر الذي يطرح العديد من الأسئلة لعل أهمها: كيف جمع جارودي بين الإيمان البروتستانتي والإلحاد الشيوعي؟ ولكن السؤال الأهم هو: هل انتسب جارودي للحزب الشيوعي كمسيحي؟!

والجدير بالذكر أن الدكتور الخشت يقف على بعض تلك الأسباب التي جعلت جارودي ينتسب إلى الفكر الماركسي الشيوعي في تلك الفترة من حياته ومنها:

١ - أن الشيوعية في ذلك الوقت كانت تقدم – في نظر الأوربيين – الحل الوحيد للخروج من أزمة الرأسمالية.

٢ - أن الشيوعية كانت أفضل جبهة تقاوم هتلر والنازية في هذه الفترة.

٣ - كان معظم المشتغلين بالكتابة والفنون وأساتذة الجامعات وحائزي جائزة نوبل في فرنسا في ذلك الوقت إما أعضاء في الحزب الشيوعي أو أصدقاء للشيوعيين، وذلك بسبب الحالة السيئة التي نشأت عن أزمة الرأسمالية وتيار المقاومة لنازية هتلر.

٤ - رأى جارودي في الماركسية الأسلوب الأمثل لمعالجة المشكلات الإنسانية المستعصية بأسلوب علمي واقعي، يأخذ على عاتقه مهمة تحقيق مصالح الجماهير.

كما يبدو أن دراساته المبكرة عن المادية جعلته ينحاز إلى الفكر المادي على حساب المثالية، فقد ضمن جارودي كتابه «النظرية المادية في المعرفة» الموضوعات التي عالجها بشكل أو بآخر أساتذة الفلسفة المادية من كارل ماركس وفريدريك أنجلز إلى لينين وستالين وماوتسي تونج. وهاجم الفلسفة المثالية بمختلف ألوانها وأشكالها مبينا أوجه القصور العديدة بها. بل إنه انتهى إلى القول بأن الفلسفة المادية أمينة كل الأمانة لما تقول به العلوم، والمادية التي يقصدها جارودي هنا هي تلك الفلسفة التي تشرح منشأ الفكر انطلاقًا من حركة المادة ودراسة تطورها من أشكال الانعكاس الأكثر بدائية حتى المعرفة العلمية.

ولكن عقب إلقاء «خروتشوف» عام ١٩٥٦ للبيان السري في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفيتي تلقى جارودي صدمة شديدة في «ستالين» وفكره المغاير تماما لما كان يرجوه ويبحث عنه، كانت هذه الصدمة مأساة انعطافية حادة بالنسبة لجارودي، فيقول أحد الباحثين: «تشكل هذه المأساة أعمق مأساة في حياة جارودي، وهي أساس ومبدأ كل إنتاجه اللاحق، وركن الازدهار الجديد لبحثه»، ومنذ هذه الصدمة وقد عكف جارودي على تفنيد الماركسية، وبيان ما فيها من تهافت، لجأ جارودي إلى «سلة تفاح» ديكارت، حتى يمتحن أفكاره الماركسية فقام بإجراء حوار فكري مع تلك الماركسية الجامدة، وكان هذا الحوار يهدف إلى إما أن يعيدها إلى الحياة أو أن يذهب بها إلى مثواها الأخير.

رأى جارودي أن الماركسية بدأت منذ عام ١٩٥٦م تتحجر ويصيبها الجمود وعدم مواكبة روح العصر، وفقدت قدرتها عن الإجابة عن تساؤلاته الملحة، الأمر الذي يمكن أن نفسر على ضوئه امتناع جارودي عن إعادة نشر رسالته للدكتوراه «النظرية المادية في المعرفة» ويتجه نحو البحث عن ماركسية حية متفتحة ذات طابع إنساني. ومن ثم نجده ينتقد الماركسية «المتقولبة» ويؤكد على الطابع الجدلي فيها فقط، بل ويحاول عدم إغفالها لدور الذات والوعي.

وفي خضم هذه المرحلة راودته مهمة «البحث عن حقيقة الإنسان» فاتجه صوب الفلسفة، وأصدر كتابه القيم والمهم «نظرات حول الإنسان» حيث عمد فيه إلى تقديم نماذج متعددة للإنسان: الإنسان كما قدمته الفلسفة الوجودية الملحدة، الإنسان في الفلسفة الكاثوليكية، الإنسان في الفلسفة الوجودية المؤمنة أو السقراطية الجديدة المسيحية، الإنسان في الفلسفة الشخصانية، الإنسان في فينومينولوجيا الطبيعة، الإنسان في الفلسفة البِنيَوية، الإنسان في الماركسية.

وكان هدفه من هذا الكتاب أن يقترح «أن الماركسية، من خلال نقد باطني وشامل للتيارات السائدة في الفكر المعاصر، تستطيع أن تستوعب في داخلها، دون أن يكون هذا نتيجة تلفيق ما، أكثر ما قدمه عصرنا من إضافات حية حول تصور الإنسان؛ وذلك لأنه إذا ما كان ثمة صراع بين الحلول، فإن المشكلات التي تضعها الحياة مشتركة بين الجميع. وإذا كانت الماركسية تعبر عن حركة التاريخ في تطوره؛ فإن من واجبها أن تتغذى من ضروب النتاج المختلفة للفكر ومن التجربة النابعة من الصراعات القائمة بين البشر».

وقد هاجم جارودي الوجودية عام ١٩٦٠م من خلال كتابه «أسئلة موجهة إلى سارتر» ثم ما لبث أن هاجم جارودي عام ١٩٦٢م الماركسية، فقدم في فرنسا أول تقرير حول «مهام الفلاسفة الشيوعيين ونقد لأخطاء ستالين الفلسفية» وذلك على جمعية من الفلاسفة الشيوعيين.

وعندما حاولت الماركسية أن تهدم المسيحية، إذ أعلن القائد السوفيتي «إيلتشيف» أنه «لا يمكن للشيوعية أن تُبْنَى طالما بقيت المسيحية» وهنا وضحت حدود النظرية الماركسية في الاستلاب ونفي الآخر. وفي إبان هذه الفترة كان جارودي قد أصدر كتابًا هامًّا في النقد الأدبي والفني تحت عنوان «واقعية بلا ضفاف" حيث انتقد فيه بشدة نظرية الواقعية الاشتراكية الكلاسيكية، واعترض على فلسفتها التي تجمد الفنون والآداب، وتجعل من الالتزام بالنظرية أو المجتمع إلزاما حديديا صارما يخنق الخلق الفني ويخمد أنفاسه.

ثم يهاجم جارودي الماركسية التي أرادت أن تهدم المسيحية كدين سماوي لتقدم نفسها كدين وضعي بديل، مبينا أن الماركسية بهذا تناقض نفسها، وتسير في طريق مخالف لما ذهب إليه أنجلز حينما قال: «نظريتنا ليست ناموسا إلهيا، ناموسا يجب حفظه عن ظهر قلب وترديده بصورة آلية، بل هي دليل عمل».

ثم أخذ يهاجم مقولتهم الشهيرة «الدين أفيون الشعوب» مبينا تهافت تلك المقولة، مرتئيًا أن الدين الحق في كل مكان وزمان يحث الناس على العمل والإنتاج ويدعوهم إلى التدبر والتفكير، «وأن كل دين يصرف الإنسان عن العمل والكفاح متناقض تناقضا صارخا مع الواقع التاريخي».

والجدير بالذكر هنا أن نقد جارودي للماركسية كان موجها إلى «الماركسية الجامدة التي تحجرت في قوالب بعينها منعتها من الاستجابة لروح العصر «غير أنه في ذات الوقت كان يتجه نحو البحث عن ماركسية حية متفتحة ذات طابع إنساني». فكان جارودي في تلك الفترة مازال مقتنعا بأن الماركسية على خلاف كل أشكال الإلحاد السابقة، وإنها قادرة على أن تستوعب وأن تحتضن كل التطلعات الإنسانية». وفي عام ١٩٧٠م زادت حدة التوتر بين جارودي وبين حزبه، واتُّهِمَ جارودي بأنه يحاول أن يُزَوِّرَ الماركسية وأصبح مثار شكوك من قبل الماركسيين المتعصبين ودخل جارودي في مجادلات فلسفية مع العديد من الماركسيين تتعلق بصميم الأيديولوجية الماركسية، وانتهت هذه المناقشات والمجادلات بفصله من الحزب الشيوعي، لأنه صرح بأن سياسة الاتحاد السوفيتي بالتوسع والنماء يستحيل معها إقامة بناء اشتراكي، وأن الاتحاد السوفيتي ليس اشتراكيًا بحال من الأحوال، بل إنه ذهب إلى القول بأن الاشتراكية ليس لها وجود في أي مكان في العالم. فكان مصيره بعد هذه التصريحات هو الطرد من الحزب الشيوعي وكان ذلك في عام ١٩٧٠.

وبعد فصله بعامين من الحزب الشيوعي أخذ يبحث جارودي عن «البديل»، فأصدر كتابًا هامًّا يعبر عن حقيقة حاله أسماه «البديل» الذي اعتبره نداءً وحافزًا لكل من يحب المستقبل، لكل من يجد معنى حياته وسعادته في نقل المساهمة في الخلق؛ الخلق بالعمل الفني، بالإيمان الديني، بالحب بالفكر أو بالثورة.

فيدعو جارودي هنا إلى اشتراكية جديدة أطلق عليها «اشتراكية التسيير الذاتي» حيث إنها اشتراكية مختلفة عن الاشتراكية المألوفة والتقليدية؛ حيث إن الاشتراكية الجارودية لا يمكن تصورها على أنها محض نظام اقتصادي؛ لأن النظام الاقتصادي هو مجرد وسيلة

لتحقيق غاية الاشتراكية في خدمة الإنسان بكل أبعاده، وهذا ما غاب عن «ستالين» وحلفائه؛ إذ إن الخلط بين الوسائل والغايات قد قادهم إلى الإعلان عن أن الاشتراكية قد تحققت، مع أنه لم يكن قد تحقق منها إلا وَاحِدٌ من شروطها الاقتصادية ولم يتحقق ألبتة أي من شروطها على صعيد الديمقراطية الاشتراكية والتفتح الحر للإبداع الثقافي. فوجه جارودي من خلال «اشتراكية التسيير الذاتي» إصبع الاتهام إلى أنظمة الشيوعية السياسية التي يستلب منها المناضل سلطته ويفوضها إلى قيادي يتولى اتخاذ القرارات بالنيابة عنه.

إن «التسيير الذاتي» هو شعار النضال ضد جميع أشكال الاندماج والدمج بنظام مفروض من الخارج، ولهذا فإنه في آن واحد كابوس الرأسمالية في الغرب والبيروقراطيات التقنية في الشرق.

وفي إطار بحث جارودي عن البديل أصدر مجلة سياسية عام ١٩٧٤م أطلق عليها «البدائل الاشتراكية» واهتم في هذه المرحلة بحوار الحضارات وإبراز دور البلاد غير الغربية وإسهاماتها في الثقافة العالمية، ودعا إلى الحوار بين الحضارات بدلا من صراع الحضارات، حتى يتوقفَ الحوار ذو البعد الواحد من جانب الغرب، أو «المونولوج» الذي يقوم على وهم وعقدة التفوق عند الإنسان الغربي. ومن أهم كتبه في هذه المرحلة كتاب «حوار الحضارات» والذي انطلق جارودي فيه من خلال شعوره القوي بأن «الغرب عرض طارئ» وأن عصر النهضة قد هدم حضارات أسمى من حضارة الغرب، باعتبار علاقات الإنسان فيها بالطبيعة وبالمجتمع وبالإلهي، بدلا من أن يكون ذروة النزعة الإنسانية.

ويرى جارودي أن الحضارة الغربية قد بدأت مرحلة الانهيار التدريجي، وذلك لأسباب عدة منها: فقدان الهدف، ويشهد على ذلك هروب الكثير من الشباب إلى عالم اللاوعي والإقبال غير المسبوق على المخدرات، فضلا عن شيوع ظاهرة انتحار المراهقين بأعداد أكبر في الأصقاع الأغنى. ويرى أن النجاة ممكنة وتتلخص في تنمية الإنسان لا تنمية المادة، وتنمية الإنسان تستلزم إحياء التراث الروحي لكل الحضارات الإنسانية السابقة على الحضارات الأوربية والممهدة لها، وهو بلا أدنى شك يقصد الحضارة العربية الإسلامية في المقام الأول، مما يعني حتمية حوار الحضارات.

فحوار الحضارات هو وحده الكفيل أن يعطي للإنسان المعاصر بعده الروحي المفقود. وبهذا الحوار ممكن أن يولد مشروع كوني يتسق مع اختراع المستقبل، فيقول

جارودي: «فمن الممكن لأوربا أن تستفيد من الحكمة الشرقية ويمكن لسكان آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية الإفادة من دمج بعض الجوانب الايجابية من علمنا وتقنيتنا، وليس بمحال إطلاقا حدوث مبادلة تتيح حوار بين الحضارات. ولكن الحوار يفترض أن يكون كل طرف مقتنعا بأن ثمة شيئًا يتعلمه عن الطرف الآخر. لقد استمر حديث الغرب مع ذاته زمنًا كافيًا، وقد حاول توجيه جميع الحضارات بحسب منظوره الخاص».

وما أروع جارودي حينما يقدم شهادة منصفة للتاريخ حينما يقول: «إن شرط نمو الغرب إنما كان بالضرورة وليد نهب ثروات القارات الثلاث ونقلها إلى أوربا، وإلى أمريكا الشمالية. وبالمقابل فإن الغرب هو الذي جعل ما نسميه العالم الثالث متخلفًا». وقد عمل جارودي على تقديم صورة لتاريخ الإنسانية غير مشوه بفعل الغرب، وهو حلم قديم راود من قبل العلامة العربي ابن خلدون، الذي يقول عنه جارودي في سياق اعترافاته المسهبة عن فضل العرب على الحضارة الغربية في شتى العلوم والمعارف: «إنه شخصية عالمية في مجال العلوم الإنسانية، على جانب اتصافه بأنه دبلوماسي ومحارب ومؤرخ وعالم اجتماع وفيلسوف وفنان». ومن ثم تبدأ مرحلة تعرف جارودي على الفكر الإسلامي رويدًا رويدًا مما يمهد لتحول جديد من تحولات جارودي وهو التحول إلى الإسلام.

التحول الأخير: التحول إلى الإسلام

يعد هذا التحول – من وجهة نظر الدكتور الخشت – هو الأكثر راديكالية أو جذرية في تحولات جارودي، حيث إنه رافض لكلا التحولين السابقين رفضا تاما وقاطعا وهذا ما لم يحدث له من قبل، وقد جاء هذا التحول عقب إصدار جارودي لكتابه «وعود الإسلام» أي ما يعد به الإسلام، حيث أبرز في هذا الكتاب الكثير من الجوانب الإيجابية في الإسلام، ومن ثم تأكد لجارودي قوة الإسلام على حل المشاكل التي يعيش فيها عالمنا اليوم. والجدير بالذكر هنا تلك التجربة التي مر بها جارودي كأسير حرب لفرنسا في الجلفة بالجزائر بين ١٩٤٠ و١٩٤٢ خلال الحرب العالمية الثانية، والتي كانت ذات أثر كبير في اعتناقه للإسلام، إذ كان سجنه على خلفية المظاهرات العارمة التي قادها يساريو فرنسا ضد النظام الفرنسي القائم حينها، ثم قاد جارودي في إحدى سجون مدينة قسطنطينة بالجزائر تمردًا عنيفًا على سلطات السجن فحُكم على أثرها عليه بالإعدام، وأوكل تنفيذ هذا الحكم لأحد الجنود الجزائريين من الذين كانوا يعملون في صفوف الجيش الفرنسي، ولكن الغريب في الأمر هنا أن الجندي رفض تنفيذ حكم الإعدام في جارودي بحجة أنه أعزل من السلاح،

فذهل جارودي الإنسان من تصرف هذا الجندي وتبريره لما أقدم عليه بقوله: «إن دينه لا يسمح له أن ينازل خصمًا أعزل من السلاح». لقد ترك هذا الحادث أعمق الأثر في حياته فتوجه بفكره صوب هذا الدين الذي لا يسمح لأحد من أتباعه أن ينازل خصمًا أعزل من السلاح، فظل الرجل يقرأ ويتعمق في تفاصيل هذا الدين العظيم الذي لم يكن يعرف عنه غير صورة مشوهة وناقصة تلقاها في دراسته وقراءاته في الفكر الغربي الذي صور الإسلام كدين وحشي همجي ليس فيه أي مكان للإنسانية.

ومن ثم جاء عام ١٩٨٢ وعقب صدور كتابه «وعود الإسلام» الذي كان ثمرة لاهتمام جارودي بالإسلام، ليكون نقطة تحول فارقة في حياة جارودى عندما أعلن إسلامه، حيث وجد في الإسلام الاختيار الوحيد أمام البشرية للنجاة من الهلاك المحقق، وأكد أن انتماءه للإسلام لم يكن بمحض الصدفة، بل جاء إسلامه بعد بحث طويل يقرب من أربعين عاما في حضارات وديانات العالم أجمع، فقال: «أحب أن أقول إن انتمائي للإسلام لم يأت بمحض الصدفة، بل جاء بعد رحلة عناء، ورحلة طويلة تخللتها منعطفات كثيرة، حتى وصلت إلى مرحلة اليقين الكامل، والخلود إلى العقيدة أو الديانة التي تمثل الاستقرار، والإسلام في نظري هو الاستقرار».

ومن ثم يقرر الدكتور الخشت أن تحول جارودي للإسلام جاء بناءً على فحص علمي وتمحيص دقيق قلما يتوافر لأي إنسان، وقد ساعده في ذلك بلا شك خبراته العديدة وعمره المديد، حيث بدا له الإسلام كدين يجيب على كل تساؤلاته بإجابات مقنعة كافية وشافية ولا سيما في نقاط ثلاث:

١- لم يزعم النبي محمد ﷺ أبدًا أنه اختلق ديانة جديدة، لكنه يدعونا إلى العقيدة الجوهرية لإبراهيم عليه السلام، في القرآن موسى والمسيح عليهما السلام نبيان للإسلام.

٢- الإسلام لا يفصل بين علم الحكمة وعلم الوحي، لم يفصل البحث في الأسباب عن البحث في الغايات. وبهذه الكيفية يصبح العلم والأسلوب في خدمة تألق الإنسان، وليس تحطيمه بإثارة رغباته وإرادة تسلط مجموعات أو قوميات. وفيما يتعلق بالوحي لا مع العلم ولا مع الحكمة، لكنه يعينهما على الوعي بحدودهما وبمسلماتهما. ويعبر جارودي عن ذلك بكلمته البليغة «الإيمان عقل بلا حدود» وبذلك يضع العلاقة بين العقل والدين في إطارها الصحيح.

٣- يسمح الإسلام بوضع مشكلة العلاقات بين العقيدة والسياسة (علاقات بين بعدين للإنسان) دون أن يخلطها مع العلاقات بين الكنيسة والدولة (علاقات بين مؤسستين) مثلما حدث كثيرا في أوربا وخاصة في فرنسا.

ويختتم جارودي مقالته التي نشرتها مجلة «لوموند» الفرنسية ونشرتها جريدة الأخبار المصرية قائلًا: «الإسلام لا يعني الطاعة بمعنى الاستسلام، والجبرية والخضوع، فهذا هو استسلام، لكنه الاستجابة لنداء الله سبحانه وتعالى استجابة نشطة، حرة، مسئولة...وبعيدًا عن التهكم والتهديدات الوصول، مثلما كتبت، عن الفرج العظيم. أن أظل بعد سبعين عامًا مخلصا لحلم سنواتي العشرين».

ومن ثم يشيد جارودي بجوهر الإسلام وروحه، وحدانية الإله وتعاليه، المبدأ الذي يفضي إلى تساوي جميع البشر دون استثناء، وما يحمله هذا المبدأ من دعوة لتحرير الشعوب المقهورة سياسيا واقتصاديا ودينيا، ثم يشرع جارودي في بيان فضل الإسلام على الغرب واهتمامه بحرية الإنسان والعمل على تقدمه ورقيه وتطوره، وجعله أيضا غاية وليس وسيلة، ومن ثم عمل من خلال كتبه التي بدأت بوعود الإسلام على تقديم صورة الإسلام الصحيحة التي تم تشويهها في الغرب، فلقد اختلقت الحروب الصليبية صورة مبغضة لهذا الدين في الغرب، وحذا حذوها رجال الدين النصارى وكذلك المستشرقون.

ولذا عمد جارودي على توجيه إِصبع الاتهام إلى المستشرقين، حيث يقول عن الاستشراق: «إنه لم يكن حركة نزيهة منذ البداية، إذ كان الهدف منه تنفيذ مشروع يرمي إلى إدخال المسلمين في النصرانية». ومن ثم فلم ينقل المستشرقون الإسلام بمعناه الصحيح لأنهم شغلوا فقط بما يخدم الصراعات الأيديولوجية.

ثم يهاجم جارودي التعصب، تلك الظاهرة التي عرفتها الأديان جميعا وهي تخلط بين العقيدة والصيغ الثقافية والبنى التنظيمية التي مارست تلك العقيدة عبر تاريخها الطويل... وراح كل فريق من المتعصبين يختار من الماضي مرحلة تاريخية يتكئ عليها لتسويغ مواقفه وممارساته في العصر الحاضر. ويعقب جارودي على ذلك مبينًا أن الإسلام لا يعرف أبدًا هذا التعصب المتحجر وأن باب الاجتهاد يبقى مفتوحًا انطلاقا من العقيدة الأساسية لمواجهة المشكلات الجديدة الطارئة.

ومن ثم ينادي المسلمون في كل زمان ومكان ألا يسجنوا أنفسهم في ماضيهم وأن يعرفوا كيف يحلون مشاكل العصر الحاضر في إِطار المجتمع الذي أسسه محمد ﷺ، وأن

يدركوا أن استمرار الوفاء لذلك الماضي يكمن في نقل مقر الأسلاف لا على شكل رماد ولكن على شكل لهيب، عندئذ يتأتى الانفتاح ليس للمسلمين فحسب ولكن على نطاق عالمي. ثم يتحدث جارودي عن إمكانات العالم الإسلامي وخيراته الكثيرة التي تمكنه من الاعتماد الكامل على الذات، والتي تمكنه أيضا أن يعود شريكا وندا قويا في بناء الثقافة والعلم والمدنية والحضارة. كما يرى أن كل ركن من أركان الإسلام يمثل دعوة لاحترام إنسانية الإنسان الذي هو غاية في ذاته وليس وسيلة لأغراض أخرى.

كما يهاجم جارودي في كتابه «محاكمة الصهيونية الإسرائيلية» ويرى أنها ليست خطرًا على الفلسطينيين أو اللبنانيين فحسب ولكنها خطر على العالم أجمع، كما يفند مزاعمهم عن ما يسمى (الهلوكوست) ويبين كذب وتهافت تلك الادعاءات. ومن ثم يحذر من خطر تلك العنصرية الصهيونية وينبه على ضرورة إبراز تلك العنصرية الصهيونية في كل مقام.

كما يحرص الدكتور الخشت على عرض تلك المسائل التي حرص جارودي على أن يثيرها في التحول الأخير، حيث أثار جارودي مجموعة من القضايا التي تخدم الإسلام والمسلمين، فلا إسلام عنده بلا مسلمين، كما يقرر أنه بإمكان العالم الإسلامي أن ينقذ البشرية من شفا الحروب النووية بتقديم النموذج الأمثل للحياة النظيفة الكاملة، ويقدم تفصيلا شاملًا لتحقيق ذلك ليستحق عن جدارة لقب فيلسوف الماركسية المتحول إلى الإسلام عبر تحولات ثلاث.

وهكذا قدم الدكتور محمد عثمان الخشت روجيه جارودي المتحول إلى الإسلام في دراسة تستحق القراءة مرات ومرات عمدنا إلى محاولة إعادة قراءتها بعيون مغايرة، حريصين كل الحرص على المحافظة على متنها الأصلي، ولكن تظل دائما قراءة الكتاب هي رؤية سريعة لمضمونه الحقيقي الذي ضمنه مؤلفه، ولا أزعم لقراءتي هذه أكثر من ذلك.

الفصل العشرون

تحليل نقدي لكتاب «أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط» للدكتور محمد عثمان الخشت

أ. أسماء محمد محمد حلمي عريف*

يحتل هذا الكتاب مكانة عظيمة في فكر الدكتور محمد عثمان الخشت، حيث يوظف أحد المفاهيم الجديدة في دراسة الفلسفة الحديثة، وهي فكرة الاشتباه، فلم نجد من قبل من وظف هذا المفهوم في مجال الفلسفة. ولأول مرة أيضا نجد من يوظف مفاهيم ومناهج علم أصول الفقه في دراسة الفلسفة، فقد اعتدنا من قبل توظيف المناهج الغربية في دراسة الفلسفة الإسلامية. أما الخشت فقد كان يملك من الجرأة والحرفية العلمية ما مكنه من عكس التقليد؛ فقام بتطبيق منهج أصولي على دراسة الفلسفة الغربية.

وقد انتهى به هذا إلى الكشف عن فكرة «الاشتباه في الفلسفة الحديثة» بصفة عامة، وعن ذلك الاشتباه في فكر ديكارت الملقب بأبي الفلسفة الحديثة بصفة خاصة، وتوصل إلى أن ديكارت كان أقرب إلى اللاهوتيين منه إلى العقلانيين، وكيف أنه وضع كثيرا من الأفكار كالعادات والتقاليد والدين وأنظمة الحكم خارج مقصلة الشك. ومن ثم كسر الخشت كل القواعد التقليدية في تأويل الفلسفة الحديثة؛

الأمر الذي يدفع المتخصصين في هذا المجال إلى إعادة النظر وإعادة القراءة ليس لفلسفة ديكارت فقط وإنما لكل فيلسوف على حدة، وعدم التوقف عند ظاهر النصوص، وضرورة الغوص فيها لمعرفة وقراءة ما بين السطور الذي ربما يكشف عن ثراء في الأفكار وخصوبة في الفهم وتنوع لأوجه الفيلسوف المختلفة بتعدد قراءاته.

ويتضمن هذا البحث بعض النقاط المحورية بادئًا بأُطروحة البحث، ثم تليها إشكالية «الضمان الإلهي للفكر»، ثم يستفيض الدكتور الخشت في «الشيطان الماكر: آلية دينية في منهجية ديكارت»، ثم يليه «من منطق المنهج العقلي ضد إلى منطق التسليم

* معيدة بقسم الفلسفة بآداب بنها.

الإيماني» و«اللاهوت في قلب العلم الطبيعي والرياضي»، ثم يختتم البحث بـ«ديكارت وعقائد الكنيسة». حيث يبدأ الدكتور محمد عثمان الخشت فيقول، يُعد ديكارت من أكثر الفلاسفة إثارة للجدل بالرغم من المقولة الشائعة عنه من كونه فيلسوف الوضوح والتميز والعقلانية الخالصة! ولكن تعدد التفسيرات وتباينها لأكبر دليل على أن النسق الديكارتي غير واضح، وأن منهجه يتسم بالغموض أحيانًا. فما العقلانية الديكارتية إلا قناع مراوغ أخفي ديكارت وراءه اتجاهاته اللاهوتية التي لا تخرج عن كونها عقائد مسيحية وقد ارتدت لباس الفكر الخالص وتقنعت بأقنعة العقلانية الحديثة.

ويرى الخشت أن العقلانية الديكارتية مظهرية أكثر مما هي جوهرية، إذ إنَّ المبدأ الديكارتي الشهير «الأنا أفكر» لم يكن بالقوة والرسوخ الذي يُشكل نَسقًا فلسفيًّا متكاملًا، إنه لا يعدو أن يكون مبدأ هَشًّا يستلزم مساندة؛ ولم يستطع ديكارت أن يعتق فلسفته من أسر الرؤية الدينية المسيحية. ومادام فَرْضُ الإله الصادق حاضرًا في المنهج، فإن النتيجة معلومة مسبقًا؛ حيث إن الإله الصادق سيقدم للإنسان آلية النجاة، على أن هذه الآلية غير كافية بذاتها، بل بحاجة دومًا لضمان إلهي. وهذا الضمان الإلهي مسلم به منذ البدء في إحدى لحظات الشك المنهجي، ولذا فإن الشك الديكارتي ما هو إلا شك مصطنع، شك افتراضي، وليس شَكًّا حقيقيًّا يعبر عن حالة واقعية، فديكارت يعلم النتيجة التي سيصل إليها من هذا الشك، وهو الأمر الظاهر من سياق منهجه الشكي الذي تشيع فيه روح «التأهب» للتسليم، وروح الإيمان بالله «المُخَلِّص» الذي يفترضه منذ اللحظة الأولى. إن شك ديكارت أشبه بشك سينمائي - إذا جاز هذا التعبير - لأن ديكارت مثل المخرج أو القصّاص الذي يضع للفيلم عقدته، منتقيًا من الوقائع ما يشاء، ومستبعدًا ما يشاء، وهو يعلم مسبقًا كيف سيحل العقدة التي اختار مفرداتها في الفيلم، أما العقدة الحقيقية أمام العقل فإنه لا يَعْرِضُ لها، لا شيء إلا لأن حلها مستعص على الاستدلال العقلي. وإذا ما اضطرته الظروف لمواجهتها؛ فإنه يسارع بمناقضة كل المبادئ التي كان قد أقرها من قبل لحل العقدة المنتقاة، أعني مناقضة مبادئ المنهج وقواعده.

ثم يواصل الدكتور محمد عثمان الخشت تأويله الجديد لديكارت؛ حيث يرى أن من النصوص الديكارتية ما يضمن ويستلزم بالضرورة أن يقين الفكر لاحقا منطقيا على يقين الصدق الإلهي، حيث يقول ديكارت في التأمل الأول: «لعل الله لم يشأ إضلالي على هذا النحو؛ لأنه سبحانه كريم. إنه إذا كان مما يتنزه عنه الله واسع الكرم والرحمة أن يكون قد خلقني عرضة لضلال مقيم، فيبدو كذلك مما لا يليق بمقامه أن يأذن بوقوعي في الضلال أحيانا».

ثم يصرح ديكارت على نحو واضح: «إن الله - وهو أرحم الراحمين - هو المصدر الأعلى للحقيقة». ثم يضيف قائلًا وتبلغ درجة اعتمادية ديكارت الفلسفية على الضمان الإلهي حدّها الأقصى عندما يرى عدم إمكانية الوصول إلى اليقين أبدًا دون معرفة وجود الله وكونه صادقًا، يقول: «إذا وجدت أن هناك إلهًا فلابد أيضًا من أن أنظر هل من الممكن أن يكون مُضِلًا: فبدون معرفة هاتين الحقيقتين، لا أرى سبيلًا إلى اليقين من شيء أبدًا». ويزيد الأمر توكيدًا بجزمه أن الإنسان «لن يصل إلى علم يقيني ما لم يعرف خالقه»، «وأن من جَهِلَ الله لن يستطيع أن يعرف شيئًا آخر معرفة يقينية».

فيرى الدكتور محمد عثمان الخشت أنه من الجلي إذن أن الضمان الإلهي حاضر في اللحظة الأولى من لحظات بناء المنهج الديكارتي، مما يستوجب إعادة النظر في مدى مصداقية إعلان ديكارت عن كون الكوجيتو حقيقة أنطولوجية معرفية أولى راسخة تكتسب شرعيتها من داخلها.

ثم يضيف الدكتور محمد عثمان الخشت أن الله عند ديكارت ليس ضامنًا فقط لصحة الفكر في إدراكه لذاته، بلَ ضامنًا كذلك لصحة إدراك الفكر للعالم والأشياء؛ لأن ميل الإنسان الطبيعي نحو الاعتقاد بوجود العالم مستفاد من الله الكامل الذي لا يخدع، وليس من الحواس، حيث إن الإحساسات هي أفكار غامضة مبهمة، والمعرفة اليقينية لابد أن تكون واضحة ومتميزة.

ولا يستطيع ديكارت أن يتخلى عن الضمان الإلهي عندما يفرق بين الأحلام التي تتراءى للإنسان في النوم والتي من العالم الخارجي أثناء اليقظة؛ فالذي يضمن للإنسان أن الثانية تتطابق مع موضوعات خارجية، ليس فقط الإهابة بالحواس والذاكرة والإدراك والاتساق؛ فهذه المعايير وإن كانت ضرورية إلا أنها غير كافية بذاتها. معللًا ما سبق بقول ديكارت: «ينبغي ألا أشك مطلقا في حقيقة تلك التمثلات، إذا أهبت بجميع حواسي وذاكرتي وإدراكي لاختبارها، فلم ينقل إلَيّ أحدها ما ينافي ما ينقله إلَيّ سائرها؛ لأنه يلزم من أن الله ليس بمضل أني لا أكون في ذلك من الضالين».

ثم يعود دكتور محمد عثمان الخشت إلى نقطة أطروحة البحث قائلًا إن يقين «الأنا أفكر» لم يكن بالقوة والرسوخ بحيث يشكل نَسَقًا فلسفيًا متكاملًا تَتَابَعُ فيه سلسلة الحقائق؛ إنه لا يعدو أن يكون - وفق العرض الديكارتي له - مبدأ هَشًّا يستلزم مساندة، ولهذا أدخل ديكارت مبدأ الإله الكامل الصادق لمعالجة جوانب القصور في الكوجيتو،

وانتهى إلى أن الله هو المبدأ العقلي للنسق الاستنباطي. وما يؤكد أن مبدأ الكوجيتو الديكارتي مبدأ عقيم وغير مثمر، أنه لا يستطيع أن يقدم برهانا على وجود العالم انطلاقا من الفكر الخالص. وعلى هذا فإن الأنا المفكرة في حاجة إلى ضمان كافٍ للذاكرة حتى يمكنها أن تستمر في بناء حقائق النسق، ويتمثل هذا الضمان الكافي في الله الصادق، يقول ديكارت: «ولكن بعد أن تبينت أن الله موجود، إذ تبينت في الوقت نفسه أن الأشياء جميعًا معتمدة عليه، وأنه ليس بمخادع، وخلصت من ذلك إلى القول بأن كل ما أتصوره بوضوح وتميز لابد أن يكون صحيحًا».

ثم يبدأ الدكتور محمد عثمان الخشت في تأويل فكرة الشيطان الماكر كآلية دينية في منهجية ديكارت في الفصل الثاني قائلًا: ديكارت الذي شك في كل شيء، بما في ذلك وجود نفسه ووجود العالم الخارجي، افترض وجود الشيطان باعتباره كائنًا شخصيًّا غيرَ مرئي في حد ذاته، ولكنه يظهر بعمله أو بتأثيره وله القدرة على تضليل حواسنا وخداع إدراكاتنا. إن ديكارت رافع لواء العقلانية في مطلع العصور الحديثة لم يستطع أن يعتق نفسه ويفلت بأفكاره من أسر الرؤية الدينية، حيث قدم رؤية فلسفية لا يمكنها أن تتواصل وتتسق في بنيتها المنهجية الداخلية دون افتراض وجود هذا الشيطان الماكر، يقول ديكارت: «سأفترض، لا أن الله - وهو أرحم الراحمين وهو المصدر الأعلى للحقيقة - بل إنَّ شيطانًا خبيثًا ذا مكر وبأس شديدَيْنِ قد استعمل كل ما أوتي من مهارة لإضلالي؛ وسأفترض أن السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وسائر الأشياء الخارجية لا تعدو أن تكون أوهامًا وخيالات قد نصبها ذلك الشيطان فخاخًا لاقتناص سذاجتي في التصديق، وسأعد نفسي خِلْوًا من اليدين والعينين واللحم والدم، وخِلْوًا من الحواس وأن الوهم هو الذي يخيل إِلَيَّ أني مالك لهذه الأشياء كلها. فإن لم أتمكن بهذه الوسيلة من الوصول إلى معرفة حقيقية فإن في مقدوري على الأقل أن أتوقف عن الحكم ولذلك سأتوخى تمام الحذر من التسليم بما هو باطل، وسأوطن ذهني على مواجهة جميع الحيل التي يعمد إليها ذلك المخادع الكبير».

ويضيف الدكتور محمد عثمان الخشت من الظاهر أن آلية النجاة الفلسفية عند ديكارت تتحدد في «الفكر» يقول ديكارت: «وقد رَوَّيْتُ الفكر ودققت النظر في جميع الأمور، أن أنتهي إلى نتيجة وأخلص إلى أن هذه القضية (أنا كائن وأنا موجود) قضية صحيحة بالضرورة كلما انطلقت بها وكلما تصورتها في ذهني». وتمثل هذه القضية المبدأ الأول للفلسفة الذي يبحث عنه ديكارت، لكن هل «الفكر» وحده هو سبيل النجاة

الفلسفية ذاتها وهي غير ممكنة إلا بتحقيق النجاة الدينية أوّلًا؟ فإذا كان ديكارت يصرح بأن الفكر يكتشف نفسه في اللحظة التي يقوم فيها الشيطان بممارسة أفعال الخداع والتضليل المختلفة، وكأن يقين الفكر «الأنا أفكر إذن أنا موجود» حقيقة أولى متسمة بالوضوح والتميز حيث إن الشيطان يستطيع أن يشكك الإنسان في كل شيء سوى أنه موجود. فإنه هناك حقيقة حدسية أسبق من حقيقة الفكر منطقيًا؛ لأنها هي التي تضمن صحة الفكر نفسه بوضوحه وتميزه ضد عوامل الخداع المختلفة بما فيها الشيطان، أي أن الفكر يستلزم أولا ضامنًا له هو «الله الصادق» الذي لا يخدع فهو «المخلّص» الحقيقي من براثن الشك؛ بما له من أسبقية منطقية وأنطولوجية في عملية العبور من الشك إلى اليقين، ومن ثم فإن آلية النجاة الفلسفية تظل بحاجة دومًا إلى تدعيم من آلية النجاة الدينية.

ثم يحلل الدكتور محمد عثمان الخشت تفصيليا أسباب الاشتباه في منهج ديكارت، وينتقل من المنهج إلى ضد المنهج في الفصل الثالث، فيقول: يقرر ديكارت أن ثمة مبادئ أربعة تكفي إذا ما تم اتباعها بدقة للوصول إلى اليقين. وأول مبدأ يحدده ديكارت بقوله: «الأول - ألّا أقبل شيئًا ما على أنه حق، ما لم أعرف يقينًا أنه كذلك»، ومع هذا فإن ديكارت سرعان ما يأتي بقاعدة تتضاد مع هذا المبدأ، ويصرح بأن حقائق الإيمان المسيحي يجب أن تكون أول ما نصدق به دون البحث في بداهتها، فيذهب إلى وجوب أن نتخذ لنا قاعدة معصومة وهي أن ما أوحى الله به هو أوثق بكثير مما عداه. ولقد أدى هذا إلى منافاة منهجه العقلاني الذي نادى فيه بطرح الأفكار الصادرة عن السلطات أيًا كانت وجعل معيار البداهة معيار الحق والحقيقة. فها هو يقبل سلطة الإيمان المسيحي. ويدعو لتكريس اللامعقولية والغموض بحجة أنه ليس من الغريب أن يكون في طبيعة الله وفي أعماله أشياء كثيرة تجاوز متناول أذهاننا.

والغريب أن ديكارت لا يجعل الفكر مقياسا لعقائد التنزيل المسيحي، بل يجعل تلك العقائد مقياسًا يقيس به مدى صحة الفكر أو خطئه، حيث يقول: إننا ينبغي أن نفضل الأحكام الإلهية على استدلالاتنا، ويقول أيضًا: ينبغي قبل كل شيء أن نستمسك بقاعدة تعصمنا من الزلل، وهي أن ما أنزله الله هو اليقين الذي لا يعدله شيء آخر. إذن فالحقيقة الدينية عند ديكارت فوق الحقيقة العقلية، وهذه الأخيرة لا قيمة لها إلا في الحقائق التي لم يتحدث عنها الوحي.

هكذا يرفع ديكارت بعض العقائد غير المفهومة والغامضة فوق التحليل والاستدلال العقليين، ويلتمس براهين ومبررات تقليدية لتسويغ التسليم بها. إنه لا يطبق عليها شكه المنهجي المزعوم.

وفي الفصل الرابع يستفيض الدكتور محمد عثمان الخشت تحت عنوان اللاهوت في قلب العلم الطبيعي والرياضي ويرى أن العرف السائد في تاريخ الفلسفة جرى على جعل الطبيعيات سابقة على الميتافيزيقا، لكن عندما أراد ديكارت أن يؤسس العلم الكلي القائم على وحدة المعرفة عكس الوضع؛ ومن ثم وضع الميتافيزيقا قبل الطبيعيات ويعني هذا أن ديكارت رفض الاعتراف بالاستقلال التام للعلم الطبيعي، وأن الميتافيزيقا تلعب دورًا أساسيًّا في تكوين الطبيعيات. يؤكد هذا أن ديكارت قد استخلص قوانين المادة من ميتافيزيقاه وليس من العالم الخارجي؛ حيث كان مسعاه أن يعرف معرفة قبلية كل الأجسام الأرضية. ولذلك فإن قوانين الطبيعة عنده مشتقة من "تصور المادة" بالاستدلال العقلي المحض، وليست مستخلصة من المادة ذاتها بالتعويل على التجربة. وتأكيدًا للبعد اللاهوتي في العلم الديكارتي أن قوانين الطبيعة خاضعة لإرادة الله وأن المادة تترك وفقًا للقوانين الآتية:

أ- كل شيء يبقى على حالهِ مادام لم يغيره شيء.

ب- كل جسم يتحرك يستمر في حركته على خط مستقيم.

ج- جميع أحوال الحركة المتغيرة الخاصة تخضع لقوانين أقل مقاومة، والمساواة بين الفعل ورد الفعل.

ويرى ديكارت أن الإله الشخصي هو العلة الأولى للحركة. ولقد أدت هيمنة التصورات اللاهوتية الميتافيزيقية على طبيعيات ديكارت إلى وقوعه في أخطاء، منها ما ذهب إليه ديكارت من القول بخطأ جاليليو في نظريته عن سقوط الأجسام. وفي الواقع أن الخطأ ليس خطأ جاليليو، وإنما خطأ ديكارت لأنه أقحم مبدأ ميتافيزيقيًّا قبليا على مسألة طبيعية بحتة. ويؤكد ديكارت على مطلقية القدرة الإلهية في قلب الحقائق.

ويرتبط بنظرية ديكارت عن خلق الله للحقائق السرمدية نظرية أخرى له، هى نظرية الخلق المستمر التي تقول: بأن فعل الخلق لم يتم مرة واحدة في بدء الوجود، وإنما هذا الفعل مستمر في كل آن، من خلال حفظ الله للمخلوقات. يقول ديكارت في «التأملات في الفلسفة الأولى»: إن زمان حياتي كله يمكن أن ينقسم أجزاء لا نهاية لها، كل منها لا

يعتمد بأي حال على الأجزاء الأخرى، ويترتب على ذلك كله أنه لا يلزم من أني كنت موجودًا في الزمان الماضي القريب أن أكون موجودًا الآن، ما لم توجد في هذه اللحظة علة توجدني أو «تخلقني مرة ثانية».

وقد استخدم ديكارت نظرية الخلق المستمر في مجال الفيزياء من أجل أن يميز بين الحركة المحددة هندسيًّا، وبين القوة المحركة، وهي التي يرى ديكارت أن مصدرها هو الله. كذلك استعان ديكارت في تقرير رأيه القائل بأن الطبيعة ليست إلهَةٌ، أي أن العالم ليس له استقلال ذاتي وليست له حقيقة حقة. إن الطبيعة ممتدة في المكان، وليست لها قوة ذاتية ولا مبادرة، ولا قوامٌ وجوديٌّ (أنطولوجيٌّ). وهنا يظهر الاتفاق التام بين نظرية ديكارت وعقيدة الكتاب المقدس، كما يظهر الخلاف الجذري بين نظرية ديكارت ونظرية أرسطو الذي يتحدث عن العلة الأولى.

إذًا فالله عند ديكارت هو خالق الحقائق الأبدية، وهو في الوقت نفسه ضامن صحة إدراكنا لها، والأكثر من ذلك أنه كان قادرًا وحُرًّا في أن يخلقها على خلاف ما هي عليه، يقول ديكارت: «وتسألني ما الذي اضطر الله أن يخلق هذه الحقائق؟ أجيبك بأنه كان حُرًّا في أن يجعل أقطار الدائرة غير متساوية، مثلما كان حُرًّا في ألا يخلق العالم». ومن ثم يتبين لنا أنه إذا كان ديكارت قد اعتبر الرياضيات مفتاحًا للمعرفة، فإنه لا يعني البتة أن هذا المفتاح عقلاني محض؛ لأن هذا المفتاح ليس مع الإنسان، وإنما هو مع الله الذي خلقه ويضمن صدقه وجدواه.

ثم يختم الدكتور محمد الخشت كتابه بالفصل الأخير تحت عنوان ديكارت وعقائد الكنيسة، ويذهب إلى أنه من الواضح أن ديكارت كان يقدم نفسه غالبًا كحليف للكنيسة، مثلما يتضح من إهدائه كتاب التأملات إلى «العمداء والعلماء بكلية أصول الدين المقدسة بباريس».

ويعد ديكارت نفسه في معشر المؤمنين بالله وخلود النفس، والوظيفة التي يضعها لنفسه هي إقناع الكافرين بحقائق الإيمان الكبرى عن طريق العقل الطبيعي، ويؤكد ديكارت أن لجوءه للعقل والتفلسف ما هو إلا وسيلة للبرهنة من أجل إقناع الكافرين بعقائد الإيمان. أما هو فيؤمن بها لأن هذا هو ما جاءت به الكتب المقدسة من عند الله.

ويسلم ديكارت على نحو واضح بسلطة رجال الدين على أحكام الفلسفة؛ إذ يطلب من علماء أصول الدين تصحيح ما وقع فيه من أخطاء فهم منبع الرصانة والمعرفة والأكثر

فطانة ونزاهة والأكثر لفتًا للنظر أنه في نهاية «مبادئ الفلسفة» يقول: «إن وعيي بضعفي جعلني لا أصنع آراء جازمة، إلا وأحيلها لسلطة الكنيسة الكاثوليكية ولحكم هؤلاء الأكثر حكمة مني».

وإذا كان ديكارت قد تعرض أحيانا لاضطهاد من لاهوتيي هولندا، فذلك لأنهم كانوا يوحدون بين المعتقد المدرسي وحقائق الكتاب المقدس، ويخلطون بين أرسطو والكتاب المقدس. أما ديكارت نفسه فقد كان يرى أنه لا يوجد تعارض بين فلسفته وحقائق الكتاب المقدس يقول ديكارت في خطاب له إلى مرسين: «قررت أن أقاتل بكل أسلحتي الناس الذين يخلطون بين أرسطو والكتاب المقدس ويسيئون استعمال سلطة الكنيسة، أقصد الناس الذين أدانوا جاليليو.... أنا واثق من أنني أستطيع إظهار أنه لا عقيدة من عقائد فلسفتهم متفقة مع الإيمان مثل اتفاق نظرياتي».

ومن الملاحظ، رغم وضوح المحور اللاهوتي في تفكير ديكارت، أنه لم يُضمّن في بنية نسقه الفلسفي أسرار الكنيسة السبعة ولا أسرار التجسد والتثليث والصلب، ولكن فلسفته جاءت مبرهنة على العقائد الكبرى. ومع هذا لم يعترف ديكارت قط بأن عقائد المسيحية النوعية ضد العقل، بل كان مقتنعًا أنها من نعم الله علينا التي تجاوز طاقة عقولنا في مستواها العادي!

وهكذا يسقط الدكتور الخشت أقنعة ديكارت العقلانية ليجعله مكشوفا أمام الجميع بوجهه الحقيقي وهو الوجه اللاهوتي... وإن كنت مع إعجابي الشديد بوجهة نظر الدكتور الخشت التي أعتبرها دعوة علمية جادة لقراءة المسكوت عنه وما يختبئ بين السطور ليس لفيلسوف واحد ولكن لكل تاريخ الفلسفة، أرى أن ذلك ما تقتضيه طبيعة المرحلة الانتقالية ما بين العصور الوسطى والعصر الحديث، فإن تلك المرحلة الانتقالية تتطلب ما قام به ديكارت... خليط من القديم مع الحديث فلا يموت القديم فجأة كما لا يولد الحديث بدون حمل طويل ومخاض شديد... فليس من المعقول أن يبتدع ديكارت فلسفة خالصة ابتداعًا، فالمبدعون تمام الإبداع – كما يقول الدكتور غيضان السيد علي – لا يوجدون إلا في الخيال.

الفصل الحادي والعشرون

رسالة المثقف إلى الحاكم الرئيس

تحليل نقدي لكتاب «فلسفة المواطنة في عصر التنوير»

د.غيضان السيد علي*

يرصد لنا التاريخ محاولات عدة حاول فيها المثقف أن يرسل إلى الحاكم رسالة يجمع له فيها معرفته بأفعال الملوك والحكام والعظماء، رسالة تحمل خلاصة خبرته الطويلة بأحداث الحاضر ودراساته العميقة لأحداث الماضي، رسالة يطلعه فيها على قراءاته الخاصة بمتطلبات مجتمعه وحاجات وطنه، وذلك في صورة نصائح ومواعظ ووصايا تهدف جميعا إلى إرشاد الحاكم في حكم الرعية وتبصيره بأمور الدولة وآداب السلوك والمعاملات القائمة على العدل والهداية وحسن السياسة. ومن أجل ذلك حاول قديما الفيلسوف اليوناني أفلاطون أن يجعل من الفلاسفة حُكّامًا أو أن يجعل من شروط من يتولى مقاليد الحكم في البلاد أن يكون فيلسوفا، ولما رأى صعوبة تحقيق هذا الأمر، استبدله بضرورة تعليم الحكام الفلسفة، الأمر الذي تحقق بالفعل على يد تلميذه الفيلسوف أرسطو الذي عهد إليه ملك مقدونيا بمهمة تعليم وتربية ابنه الإسكندر، فجعل منه واحدا من أعظم القادة الذين عرفتهم البشرية.

وفي العصر الإسلامي أرسل ابن المقفع رسالة إلى أبي جعفر المنصور مؤسس الدولة العباسية يخبره فيها أن يحسن اختيار معاونيه، ثم صنف له كتاب «الأدب الكبير» الذي أورد فيه أقوال السابقين في آداب السلطان والحاكم، لكن أبا جعفر المنصور - المؤسس الحقيقي لأكبر خلافة إسلامية وهي الخلافة العباسية والذي قال عن نفسه «إنما أنا سلطان الله في أرضه» - قتل هذا المفكر العظيم، فكيف يتجرأ ابن المقفع على ظل الله في الأرض، عاقبه المنصور بتقطيع أطرافه قطعة قطعة ثم تشوى على النار أمام عينيه ثم يأكلها ابن المقفع حتى يموت. إذن فمهمة المثقف ليست سهلة يسيرة، بل إنها قد تنكل بالمثقف إن خانه التعبير فتكلفه حياته، وليس ابن المقفع هو المثقف الوحيد الذي ناله

---

* مدرس الفلسفة الحديثة بكلية الآداب جامعة بني سويف.

تنكيل الحاكم وإنما يشاركه في ذلك الكثير نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر ابن رشد ونكبته الشهيرة حيث حاول أن يعلي من قيمة العقل والأدلة البرهانية على النقل والخطابة، وبدأ صراعا طويلا مع الفقهاء والمقلدين، ويمكن القول بأن هذا الصراع قد بلغ ذروته هذه الأيام بين ما نسميه بصراع الدولة المدنية والدولة الدينية، وحين تدخل الحاكم الذي استعان من قبل بابن رشد ليشرح له فلسفة أرسطو ما كان من أمر الحاكم إلا أن نفى ابن رشد إلى جزيرة الليسانه النائية وأمر بإحراق كتبه أمام الجميع.

وقبل ابن رشد كتب الإمام أبو حامد الغزالي في أواخر أيامه كتاب «التبر المسبوك في نصيحة الملوك» كتبه بالفارسية وقدمه إلى السلطان السلجوقي محمد بن ملكشاه، حيث عالج هذا الكتاب الموضوعات السياسية والاجتماعية ومجتمع الحكام والسلاطين وحياة البلاط في العصر الذي عاش فيه الغزالي، وذلك في صورة نصائح ومواعظ ووصايا تهدف جميعا إلى إرشاد الحاكم في حكم الرعية وتبصيره بأمور الدولة وآداب السلوك والمعاملات القائمة على العدل والهداية وحسن السياسة.

وفي العصر الحديث يأتي كتاب الأمير لمكيافيللي على رأس الكتب التي قدمت كرسائل إلى الحاكم، فما يكاد يذكر اسم مكيافيللي إلا وتقفز إلى الأذهان صورة شيطان بشع يوسوس إلى رجال الحكم بانتهاج سياسة القسوة والغش والدس للسيطرة على الشعوب، دون احتفاء بالمبادئ الدينية والإنسانية والخلقية، وما يكاد يذكر اسم «الأمير» كَمُؤَلَّفٍ إلا ويتمثل للسامع دستورًا أسودَ يبرر الجور والظلم، والتجرد من الإنسانية في حكم الشعوب والدول.

وكما هو معروف تاريخيا كتب مكيافيللي كتاب الأمير إلى الأمير لورنزو بن بييرو دي ميدتشي..وقد كتب في صدر هذا الكتاب مخاطبا هذا الأمير قائلا: «من نيقولا مكيافيللي إلى لورنزو العظيم بن بييرو دي ميدتشي، اعتاد أولئك الذين يرغبون في كسب ود أي أمير أن يسعوا إلى ذلك بتقديم الهدايا إليه، من أثمن ما يمتلكون، أو مما يعلمون أنه يستطيب من أشياء! ولكني لم أجد بين مقتنياتي شيئا أعتز به – أو أقدره – فوق معرفتي بأفعال العظماء، تلك المعرفة التي اكتسبتها عن طريق الخبرة الطويلة بأحداث الحاضر، والدراسة المتواصلة للماضي، وليس في وسعي أن أقدم إليك هدية أعظم من أمكنك من الإلمام – في وقت قصير – بكل تلك الأمور التي تعلمتها أنا وتكبدت في سبيلها متاعب الفقر والحرمان والتعرض للخطر، طوال سنوات عديدة... فإن من الضروري للحاكم

أن يعرف طبيعة الناس معرفة وثيقة، كما أنه من الضروري للرعية أن تعرف طبيعة الحكام». وأرسل الشيخ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين في بداية أربعينيات القرن المنصرم مجموعة «رسائل النور» إلى الملوك والحكام العرب والمسلمين فلم يكن مصيره أبعد بكثير من مصير سلفه ابن المقفع.

إذن ومع الإقرار بصعوبة مهمة المثقف الذي يراسل الحاكم ناصحًا في كل الأزمنة، وفي بداية عصر جديد يعتليه رئيس جديد تشرب مبادئ الثورة وآمن بالحرية والعدالة والديمقراطية، يكتب المفكر والفيلسوف الدكتور محمد عثمان الخشت رسالة متميزة إلى الحاكم الرئيس الذي قدرت له الأقدار أن يعتليَ عرش مصر في هذه الظروف العصيبة عنوانها «المواطنة» وفحواها شعار «المواطنة هي الحل» يشرح له فيها آليات الوصول إليها.

يبدأ الدكتور الخشت كتابه المعنون «فلسفة المواطنة في عصر التنوير» الصادر عن دار الثقافة العربية عام ٢٠١٢ بفكرة تبدو جديرة بالاحترام إلى حد بعيد، حيث يرى أن واقعنا الحضاري والسياسي اليوم يشبه الواقع الغربي الأوربي في بداية عصر التنوير، ذلك العصر الذي يعده المؤلف نقطة تحول في طريق الإنسانية نحو مفهوم واضح ومحدد لما تكون عليه الدولة المدنية الحديثة، وأن ذلك العصر قد تمخض عن ثورتين من أكبر ثورات الإنسانية اللتين انطلقتا في قيامهما من مفهوم المواطنة ويقصد بهما الثورة الأمريكية (١٧٧٦) والثورة الفرنسية (١٧٨٩) حيث تحولت معهما كافة أمور الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية... إلى أفق جديد مؤثر. كما يستطيع المرء أن يلمس في عصر التنوير ذلك الارتباط العضوي بين المواطنة والحداثة، فكل عناصر الحداثة الماثلة في أعمال طائفة واسعة من فلاسفة وأدباء وكتاب عصر التنوير مرتبطة نظريا مع مفهوم المواطنة عندهم؛ حيث يعكس هذا المفهوم أسمى ما قدمه هذا العصر من نزعة إنسانية وتحكيم للعقل وبلورة لمفهوم حقوق الإنسان، والعقد الاجتماعي، والمجتمع المدني، وعلاقة المواطن بالدولة وسلطاتها الثلاث.

وفي الحقيقة ما أشبه هذا العصر بواقعنا الحالي، ذلك الواقع الذي يعاني من التأزم نتيجة الأحلام العريضة لمجتمع مثالي المطالب، وبين واقع متأزم اقتصاديا وسياسيا وثقافيا، يعاني اقتصاديا من التضخم وارتفاع ميزان الواردات على الصادرات وتراكم الديون الداخلية والخارجية، ويعاني سياسيا في ظل ذاك التدافع الرهيب لتيارات الإسلام السياسي للسيطرة على مقاليد الحكم بل والتكويش على كل المناصب العليا والسفلى

تمهيدا للتحكم التام في السلطات الثلاث، بل ويعاني أيضا ثقافيا، ما بين تيارات إسلامية وأخرى ليبرالية وعلمانية يتهم كل تيار منها الآخر بالسطحية والتبعية للغير، ويَدَّعي كُلٌّ منها امتلاك الحقيقة المطلقة في دوجماطيقية واضحة.

وقد كان الحال في أوربا وأمريكا عقب هذه الثورات أشبه بذلك الحال في عالمنا العربي، فالكل كان يحلم بإنسانية واحدة في إطار من التنوع والاختلاف، إنسانية تضع من الوسائل ما يمنع الحروب والصراعات، ويكرس إنسانية الإنسان في إطار من المساواة الحقيقية بين كل البشر في الحقوق والواجبات دون الإخلال بحق الوطن والدولة وحق الوطن والعالم.

أما مفهوم المواطنة مع تعدد تعريفاته إلا أننا من الممكن أن نقف عند مفهوم من الممكن أن يكون محل توافق من الجميع، حيث يكون معنى المواطنة هو الانتماء إلى الوطن.. انتماء يتمتع المواطن فيه بالعضوية كاملة الأهلية على نحو يتساوى فيه مع الآخرين الذين يعيشون في الوطن نفسه مساواة كاملة في الحقوق والواجبات، وأمام القانون، دون تمييز بينهم على أساس اللون أو العرق أو الدين أو الفكر أو الموقف المالي أو الانتماء السياسي. ويحترم كل مواطن المواطن الآخر، كما يتسامح الجميع تجاه بعضهم البعض رغم التنوع والاختلاف بينهم.

وثمة توازن بين الحقوق والواجبات، فالمواطنة ليست حقوقا فقط، بل واجبات أيضا. إذا كانت المواطنة تعطي المواطن حقوق المواطنة: الحقوق المدنية، الحقوق السياسية، الحقوق الاجتماعية، الحقوق القانونية... إلخ، فإنها في المقابل تضع على عاتقه مجموعة من الواجبات القانونية والالتزامات المعنوية ومسئوليات المواطنة، كما تفرض عليه الولاء التام للوطن. ومن ثم يكون لزاما على الحاكم أن يحترم الدستور ويحمي القانون ويضمن للجميع الحقوق المدنية السياسية بما فيها حق المشاركة وصنع القرارات، كما يضمن تحقيق الإنصاف الاجتماعي والاقتصادي، فضلا عن حماية كرامة وحرية واستقلال كل مواطن.

ويربط المؤلف بين الحداثة والمواطنة؛ إذ يقف عند المنجزات الفكرية السياسية للحداثة (القانون الطبيعي، وحقوق الإنسان، والعقد الاجتماعي، والفصل بين السلطات، والنظام السياسي الدستوري، والمجتمع المدني، والديمقراطية)، ويرى أنه لا يمكن أن يكون هناك مجتمع مدني بدون مواطنة، ولا مواطنة بدون ديمقراطية، ولا ديمقراطية حقيقية بدون مواطنة بمعنى الكلمة يمارسونها وينظمون على أساسها علاقاتهم مع بعضهم بعض من جهة، وعلاقاتهم مع الدولة من جهة أخرى.

ويرى المؤلف أن أوربا قد عانت لقرون طويلة من افتقاد القدرة على أن تفكر لنفسها؛ حيث كان رجال الدين والملوك هم فقط الذين يفكرون ويريدون ويختارون، أما مواطنو الشعوب فكانوا مثل القطيع لا يفكرون ولا يريدون ولا يختارون، وقد خرجت أوربا من هذا الموقف بوصول ديكارت إلى الكوجيتو الديكارتي الذي يشبه الصرخة «أنا أفكر إذن أنا موجود» فجعل التفكير حقا مشاعا للجميع، الكل يستطيع أن يفكر لنفسه ومن لا يفكر فهو أشبه بالجمادات، لكن الكوجيتو الديكارتي كان قاصرا؛ لأنه قدم فلسفة للتفكير فقط، ولم يقدم فلسفة للفعل، لذا انتظرت أوربا ما يزيد على قرنين حتى تمكن الفرنسيون مع جان جاك روسو الوصول إلى فلسفة للفعل أدت لتحويل فرنسا من الملكية إلى الجمهورية، فتغير تاريخ فرنسا ومن بعدها تاريخ أوربا كلها.

وبالرغم مما بدا من تزوير للإرادة في الانتخابات البرلمانية التي بدت من قبل بعض الفصائل السياسية الدينية، وشيوع بعض التفكير لدي بغض الجماعات الدينية التي بدت عاجزة عن التفكير وأعطت حق التفكير إلى مجلس شورى الجماعة أو مجلس شورى العلماء، يقرر المؤلف أن الأمة المصرية برصيدها الحضاري لم تفتقد أبدا القدرة على التفكير، لكنها - وهنا المفارقة - كانت تفتقد غالبا إلى القدرة على الفعل إلا في لحظات تاريخية كبرى، فالمخزون النفسي التاريخي عند المصري مليء بالرغبات الفردوسية وإرادة القوة والأفكار الإصلاحية، لكنه يفتقد لإرادة التعبير التي تنقل الأفكار من عالم المثال إلى عالم الواقع.

ومن ثم يرى المؤلف أننا بحاجة إلى فلسفة للفعل تفهم طبيعة المخزون النفسي عند المصري، وتعيد بناءه، حتى يمكن استفزاز إرادته للانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، من عالم الإمكان إلى عالم التحقق من عالم «الأنا أفكر» إلى عالم «الأنا أفعل» من الكوجيتو الديكارتي إلى الكوجيتو السياسي.

وإذا كان الكوجيتو الديكارتي يعني «أنا أفكر إذن أنا موجود» فإن الكوجيتو السياسي عند الخشت هو «أنا أنتخب إذن أنا موجود» أي أن يتحول الإنسان من فرد إلى مواطن، من موجود من أجل غيره «عبد» إلى موجود من أجل ذاته «سيد» يتحول من وسيلة إلى غاية. ويكون ذلك بالمشاركة الفعالة في صنع مستقبل بلده، في اختيار رئيس دولته، وأعضاء برلمانه، بل رؤسائه في العمل، في الحي، في النقابة، في الحزب... وإذا استطاع تحقيق ذلك، فإنه يكون قد حقق «الكوجيتو السياسي» فمفتاح المشاركة السياسية،

والعمل العام، والديمقراطية، وتقرير المصير، هو «الانتخاب» لكنه ليس «الانتخاب الطبيعي» بلغة البيولوجيا الذي يتم بدون إرادة الكائن الحي، أي ليس بالوراثة، بل «الانتخاب السياسي» الذي يتم على أساس من الإرادة الحرة للمواطن. ومن ثم يكون الكوجيتو السياسي هو «أنا أنتخب إذن أنا موجود».

وبالتالي يكون لهذا الكوجيتو دلالات ثلاث يكون **أولها**: أن ممارسة المواطن لحقه الانتخابي معناه أنه كائن حر، والحرية هي الفارق الأساسي بين العبد والسيد، والفارق الجوهري بين الإنسان والحيوان. **وثانيها**: هي القدرة على الفعل التي تعتبر بدورها علامة فارقة بين الحي والميت، بين الوجود والعدم. أما **الدلالة الثالثة** فهي أن المواطن العادي صار هو الغاية لا الوسيلة.

ولا يتحقق الكوجيتو السياسي - من وجهة نظر المؤلف- إلا بالديمقراطية التي يقوم فيها المرشحون بتقديم برامجهم للمواطنين ويعرضون عليهم مشاريعهم الإصلاحية، متوسلين ومناشدين أن يفرزوا بينهم، وهذا معناه المباشر أنهم الأدوات التي تحقق حلم المواطن، أما المواطن نفسه فقد صار الغاية، صار الذات الفاعلة، بينما صاروا هم الموضوع بلغة الفلسفة. وحينها ينقلب منطق العبد والسيد، ويتحول الحاكم المطلق الدائم المهيمن إلى حاكم نسبي يأتي ويذهب، بينما يتحول المواطن إلى مطلق طالما حكم بصوته فقد صار حكمه واجب النفاذ!

هذا هو الكوجيتو السياسي الذي يتطلع إليه الوعي المصري، والذي سوف يتغير بعده تاريخ العرب،مثلما تغير تاريخ أوربا بعدما تغير تاريخ فرنسا. ومن ثم كانت رسالة الدكتور الخشت هامة وعظيمة للمواطن والحاكم على السواء وفي صالح كليهما؛ ولذلك أخذ يشرح لكليهما الطريق إلى المواطنة والذي يكون عبر ثلاثة أشياء هي التفكير الحر ثم الإرادة الحرة ثم الفعل الحر، وعندما تتحقق هذه الآليات الثلاث يستحق الفرد أن يتحول إلى مواطن يتمتع بالعضوية كاملة الأهلية في الوطن، على نحو يتساوى فيه مع الآخرين الذين يعيشون في الوطن نفسه مساواة كاملة في الحقوق والواجبات، وأمام القانون، دون تمييز بينهم على أساس اللون أو العرق أو الدين أو الفكر أو الموقف المالي أو الانتماء السياسي. ويحترم كل مواطن المواطن الآخر، كما يتسامح الجميع تجاه بعضهم البعض رغم التنوع والاختلاف بينهم.

والمواطنة ليست حقوقا فقط، وإنما هي حقوق وواجبات، وتتمثل الحقوق في الحقوق السياسية كحق المشاركة في التصويت أو الوصول إلى المناصب السياسية. كما أن هناك حقوقا اجتماعية وهي حق الحياة بشكل كريم وحق التعليم والرعاية الصحية وغيرها، وهناك أيضا حقوقا مدنية كحق الملكية وحرمة الحياة الخاصة وحق الحياة والكرامة والحرية الفردية وتكافؤ الفرص والمساواة بشكل عام... إلخ، كما تتمثل الواجبات في الالتزام بقوانين الدولة واحترام دستورها، ودفع الضرائب، والدفاع عن الوطن وأراضيه، والخدمة في الجيش الوطني، والولاء التام للوطن، وصيانة أسرار الدولة والحفاظ على الوحدة الوطنية. كما لا ينسى المؤلف أن يشير في هذا السياق إلى بعض الواجبات الطوعية كالمشاركة في الحياة السياسية والمسئولية الاجتماعية والمساهمة في الحياة العامة.

ويؤكد الدكتور الخشت مرارا وتكرارا على طول مؤلفه أن المواطنة لا معنى لها بدون فكر سياسي يعي منطق الأولويات في السير قدما نحو الديمقراطية، وهذا المنطق يقتضي التحول نحو الشرعية الديمقراطية، وتوافق القوى الوطنية حول الحد الأدنى المشترك، وبناء الأحزاب ديمقراطيا، ومن ثم يكون النظام السياسي الأمثل الذي يضمن الحرية والعدالة الاجتماعية والمساواة والديمقراطية متمثلًا فيما يلي: برلمان منتخب، وتشكيل حكومة الأغلبية، ودستور دائم توافق عليه الأغلبية ويستفتى عليه الشعب، وانتخاب رئيس الدولة انتخابا ديمقراطيا حرا ومباشرا، مع التأكيد دوما على تداول السلطة وفقا لمبادئ الديمقراطية القائمة على سيادة الشعب، وحكمه لنفسه بنفسه.

هذه هي رسالة المثقف إلى الحاكم الرئيس يجب أن يضعها في حسبانه قبل الجلوس على العرش وقبل دخوله القصر في مصر وفي كل البلاد العربية التي اجتاحتها ثورات الربيع العربي والتي لم تَجْتَحْهَا أيضا. كما تعد هذه الرسالة في مجملها منهاجا قويما للحكام وللمحكومين على حد سواء إذا أراد الجميع أن يشبوا عن الطوق أو أرادوا مواكبة العصر واللحاق بركب التقدم والتطور بعد معاناة طويلة عاشها مجتمعنا العربي تحت نير الجور والظلم والاستبداد والقهر والتخلف، حتى أصبح الإنسان عدوا لأخيه الإنسان وفشا منطق السيد والعبد وضاعت كل القيم الإنسانية والأخلاقية، وأصبح الإنسان المصري على وجه الخصوص والعربي عموما يعاني الاغتراب وتحقير الذات وفقدان الثقة بالنفس وعدم الرضا عن حياته؛ فزاد الإحجام عن المشاركة السياسية والاجتماعية، وطغت حالة المعارضة والصدام والعنف والإرهاب النفسي والمعنوي على كل المستويات بين الحاكم والمحكوم، بين أجهزة الشرطة وأمن الدولة التي بالغت في إذلال المواطن وتحطيم كرامته

بدلاً من المحافظة على أمنه وصون كرامته، فهرع الكثير من الباحثين عن الأمان النفسي إلى الحياة الروحية وترك المجتمع وممارسة التصوف في حالة اغتراب واضحة المعالم، كما انتشر في كل جنبات المجتمع اللامبالاة والنفور والإدمان. ولذلك انهار ذلك النظام أمام غضبة الشعب وسقط الحاكم، وما أن حانت اللحظة كي يأتي حاكم جديد يتجنب أخطاء الماضي القريب كان لزاما على المثقف والمفكر الحق أن يتوجه إليه برسالة تكون خير معين له في بناء مستقبل مشرق لكل أبناء الوطن.

المحتويات

الموضـــــــــوع	الصفحة